

Adam Schaff

MARXIZMUS

ES

EGYEN

Kossuth

Adam Schaff · Marxizmus és egyén

Adam Schaff

Marxizmus és egyén

Kossuth Könyvkiadó • 1968

A mű eredeti címe:

Marxismus und das menschliche Individuum

Europa Verlag. Wien – Frankfurt – Zürich 1966

Fordította: Józsa Péter

A szöveget az eredetivel egybevetette:

Vajda Mihály

A bevezető tanulmányt írta:

Lick József

© Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Warszawa 1965

Előszó

Az egyén problémája – s ez elválaszthatatlan mindattól, amit ma az „ember filozófiája”, a „filozófiai antropológia”, a „humanizmus”, a „személyiségelmélet”, az „elidegenülés” címszavak alatt tárgyalni szoktak – *a szellemi közélet divatos témája lett.* A körülötte pezsgő szenvedélyes viták, amelyek egy pillanatig sem korlátozódtak egy szűk szakmai csoportra, azt mutatják, hogy rendkívül aktuális kérdéskörrel van szó. Ez több okkal magyarázható.

A szocialista országok fejlődésük olyan előrehaladott stádiumába jutottak, amikor már végrehajtották az alapvető társadalmi változásokat, túl vannak a szocialista gazdasági fejlődés indító szakaszán, az iparosításon, s többségük a szocialista mezőgazdaság megteremtésének első nagy periódusán is. Kialakultak és megszilárdultak a szocialista termelési viszonyok. A szocialista gazdasági élet nagyarányú dinamikus fejlődésnek indult. Ezzel fokozottan előtérbe került a szocializmus mélyebb tartalmának, a szocialista ember kifejlesztésének feladata. Ez a gyakorlati szükséglet sokszor egyszerűen úgy jelentkezik, hogy ma nagyobb feladatok és ebből fakadóan nagyobb követelmények előtt áll az egyén, mint korábban, s maga a társadalom is nagyobb figyelmet fordíthat az egyén fejlődésére, az emberi viszonyok humanista tartalmának kibontakoztatására. Ez a marxista elméletet is arra ösztönzi, hogy az egyén problémájával behatóbban foglalkozzék.

A társadalmi gyakorlat ösztönző hatásának hosszú ideig útját állta a szektás, dogmatikus szemléletmód, valamint a revizionista torzítás. Ezek egymást erősítve akadályozták, hogy az ember problémájára vonatkozó eredeti marxi gondolatok felszínre kerüljenek, s elmélyült tudományos munkával ki lehessen fejleszteni a marxizmusnak eddig kevésbé kidolgozott gondolatkörét.

Érthető, hogy a polgári ideológia, az antikommunista propaganda magvává tette az egyén problémáját, az „ember-filozófia” kérdéskörét. Ezzel a propagandával a marxisták sokáig nem törőd-

tek, s ez mindenekelőtt a pusztán formális elutasításban fejeződött ki. Ez a magatartás azzal a hátránnyal járt, hogy a polgári filozófia álláspontjának sem mélyreható elemzése, sem pedig a vele szembehelyezhető marxista álláspont pozitív kidolgozása nem történt meg. A békés egymás mellett élés által előidézett szélesebb körű érintkezés kétségkívül hozzájárult az effajta magatartás felülvizsgálásához. Felülkerekedett a marxisták körében az a helyes meggyőződés, hogy a marxizmus pozitív válaszainak a kidolgozásával, valamint az ezen alapuló mélyreható bírálatnak az érvényesítésével lehet csak biztosítani az ideológiai osztályharcban a marxizmus offenzív jellegét.

Éppen ezért elismerést érdemel A. Schaffnak az a törekvése, hogy könyvével hozzá kíván járulni a marxizmus egyénkonceptiójának szélesebb megalapozásához és népszerűsítéséhez, és fel akarja keltetni a figyelmet olyan kérdések iránt, amelyek hosszú ideig „érinthetetlenek” voltak. Az a mű tehát, amelyet az olvasó a kezében tart, elsősorban témája miatt érdemel megkülönböztetett figyelmet. Ezt jelzi a könyv hazai és külföldi fogadtatása. Lengyelországi megjelenése után meglehetősen gyorsan lefordították több nyugati országban is, mindenütt nagy érdeklődést keltett és heves vitákat váltott ki. A vélemények erősen polarizálódtak. A könyvben kifejtett álláspontnak magában Lengyelországban is voltak szenvedélyes védelmezői és nem kevésbé szenvedélyes kritikusi is. Az elmentéses álláspontok különösképpen a Nowe Drogi c. folyóirat 1965. évi 12. számában közölt vitában kristályosodtak ki. E vita anyagát tanulmányunkban magunk is felhasználtuk. (A vita rövid ismertetését lásd Valóság, 1966. 3. sz.) Ebben a vitában rámutattak a könyv néhány politikailag is hibás tételére, mint pl. a szocialista állam elidegenülése, a munka elidegenülése, az „új elit”, a család problémáival kapcsolatos fejtegetések, a párt szerepének teljes elhanyagolása a szocializmus tárgyalása során stb. E hibás tételeket az antikommunista propaganda természetesen azonnal igyekezett a saját szája íze szerint kiforgatva felhasználni.

A viták és a könyv kifejezetten politikai vonatkozásaira bővebben nem kívánunk kitérni, mivel a vitatott kérdések többnyire szorosan kapcsolódnak a lengyel társadalom fejlődéséhez, és e problémákkal a lengyelországi viták során a legilletékesebbek – a len-

gyel politikai és ideológiai élet képviselői – már foglalkoztak. Egyébként is úgy véljük, általánosabb érdeklődésre tarthatnak számot azok az elméleti és módszertani problémák, amelyek a politikai nézeteltérések mélyén is meghúzódnak.

Schaff könyvének aktualitása, nagy nemzetközi visszhangja, a körülötte kialakult viták mindenképpen indokolják a könyv magyar nyelvű megjelenését. Ugyanezek a körülmények azonban szükségessé teszik, hogy ezzel egy időben kifejtsük kritikai véleményünket Schaff álláspontjának néhány problematikus koncepcionális kérdéséről.

A szerző álláspontját fő vonalaiban a következőkben lehetne összefoglalni.

A. Schaff az ember problémája témakörében kialakult – marxisták közötti viták nyomán jól megkülönböztethető – álláspontok egyikét képviseli. *Ez az álláspont* a marxizmus eddigi fejlődését szkeptikusan ítéli meg, *úgy véli*, hogy a marxista filozófiát, sőt *az egész marxizmust teljesen meg kell újítani*, Marxot „újra fel kell fedezni”, mert a személyi kultusz, a dogmatizmus az „eredeti” Marxot eltorzította, valami mással cserélte fel. Marxnak ez az „újrafelfedezése” és „megújítása” az a jelszó, melynek jegyében a szerző az egész marxizmust új alapokra kívánja helyezni.

Az „újrafelfedezés” eredménye: a marxizmust a „filozófiai antropológiából” kiindulva kell felépíteni, ki kell alakítani a marxista „ember-filozófiát”, s ennek kell „átvilágítania” az egész marxizmust.

A feltételezett filozófiai antropológia központi kérdése az egyén problémája, s ezért az utóbbi adná a marxizmus kiinduló és végpontját. Így a *marxizmus lényegében az egyén elmélete lesz*. Ez az alapkonceptió azután abban az egész könyvön végigvonuló módszerben nyilvánul meg, amelyet a Schaff könyve körüli vitákban *individualistának* neveztek, s amelynek lényege, hogy a szerző minden kérdést az egyén nézőpontjából vet fel, az egyént tekinti a tudományos vizsgálódás kiindulópontjának, lényegének és végpontjának. Ennek az álláspontnak az alátámasztására szolgál „Az egyedi emberre vonatkozó marxista felfogás” c. fejezet. Ebben a fejezetben sok érdekes elemzés található, s ezek bizonyos fokig gazdagítják a Marx-interpretáció irodalmát. Hasznosak például a „nembeli lény”,

az „ember lényege”, az „igazi” és a „valóságos” ember marxi fogalmaival kapcsolatos fejtegetések. A fejezet fő gondolatmenete azonban egy téves koncepció igazolását szolgálja. Mivel ez központi fontosságú az egész mű megértése szempontjából, a kérdéssel behatóbban kell foglalkoznunk. E koncepció kontextusába helyezve értékelhetők csak érdemük szerint a könyv egyes részletkérdései is.

*

A szerző álláspontja az, hogy Marx antropológiája magában foglalja az elidegenülés elméletét, az ember felszabadításának elméletét s az egyéni boldogság elméletét. Ahhoz, hogy ezeket az antropológiai kezdeményeket Marxnál felfedezzük, szükség van az „ifjú” Marx újraértékelésére.

A. Schaff ebben a kérdésben helyes premisszákból indul ki. Elutasítja azt a nézetet, amely az ifjú Marxot szembeállítja az érett Marxszal, történjék ez az előbbi vagy az utóbbi javára. Nyomatékosan hangsúlyozza a marxi eszmék egységét. Elutasítja azt az álláspontot is, mely szerint a marxi életmű valami *változatlan* egység lenne. Elhatárolja magát továbbá a marxizmus *változó* egységét valló helyes álláspontnak egy „szerencsétlen védelmezési módjától”. Ez utóbbi lényege az, hogy egyes szerzők a marxi gondolkodás egységes jellegének bizonyításánál szükségesnek és elegendőnek tartják kimutatni, hogy Marx elméleti fejlődésének különböző fokain ugyanazok a tematikai motívumok, sőt ugyanaz a terminológia fordult elő. Ezt a fajta érvelést Schaff elhibázott szemantikai – s ezért elégtelen – bizonyítási eljárásnak tartja. Ebben a szerzőnek – nézetünk szerint – lényegében igaza van, habár bizonyos határok között jogosult a szemantikai-filológiai elemzés is. *Kétségtől eltekintve egyetérthetünk azonban azzal, hogy nem a tematikai motívumok és nem a terminológia azonosságára, hanem a marxi gondolkodás belső világnézeti-tudományos fejlődésének egységes irányára kell a fő hangsúlyt helyezni.*

Schaff e kérdésben még egy helyes módszertani előfeltevést szögez le. Azt ugyanis, hogy magának a marxi életműnek az elemzésénél is alkalmazni kell Marxnak azt az aforizmáját, hogy „az ember anatómiája a majom anatómiájának kulcsa”. Ezért itt is

érvényesíteni lehet és kell azt a módszert, amikor a korábbi álláspontot a későbbi, kifejelettebb álláspont alapján közelítjük meg.

A szerző azonban a fenti megállapításokból a saját helyes premiszáinak ellentmondó következtetéshez jut: ahhoz ugyanis, hogy Marx gondolatai egészének megértéséhez mégis az „ifjú” Marx „antropológiája” képezi a kulcsot:

„Véleményem szerint csak egyetlen józan álláspont lehetséges: az első szakasz genetikusan kapcsolódik a későbbiekhez, mert itt születnek meg azok a problémák, amelyeknek megoldásán az egész későbbi alkotómunka fáradozik. Voltaképpen tehát a rendszert képező alaptétel egységéről kell beszélnünk, habár ez nem jelentkezik világosan, ha az egyes szakaszokat vagy részeket egymástól elválasztva elemezzük. Ha ez azonban így van, és nézetem szerint valóban így van, akkor tételünknek kétségtelen heurisztikus jelentősége van: minthogy az érett Marx gondolatainak egész gazdagsága és lényegi értelme csak akkor tárul elénk, ha átvilágítjuk őket Marx fiatalkori eszméivel, a filozófiai antropológia eszméivel, tételünk ezeknek az érett gondolatoknak a helyes megértését teszi lehetővé.”

Schaff a továbbiakban minden erőfeszítését ennek az álláspontnak az alátámasztására összpontosítja. *Figyelmen kívül hagyja azonban azt a tényt, hogy Marx fejlődésének „egységes” megítélése már csak azért sem történhet az ifjú Marx nézetei alapján, mert Marx fiatalkori éveiben közismerten – olyannyira közismerten, hogy ezt a tények semmibevevése nélkül nem lehet kétségbe vonni – szorosan kapcsolódott Hegel és Feuerbach nézeteihez, s az ezektől való elszakadási folyamat többek között éppen az antropológiai kérdésfeltevéstől való elszakadási folyamat volt.* Schaff maga is utal arra, hogy az ifjú Marx gondolatai, bár vitathatatlanul zseniálisak, ugyanakkor azonban még „éretlenek”, „eklektikusak”, sok szempontból „homályosak” és „pontatlanok” voltak, s alkalmazkodtak az ifjú-hegeliánusok körének „intellektuális klímájához”. Mégis – mondja a szerző anélkül, hogy ezt a „mégist” közelebbről indokolná – az ifjú Marx alkotásait eszközként kell felfogni későbbi műveinek interpretálásához és megvilágításához. Ebben az értelemben Schaff az ifjú Marx „antropológiáját” tekinti ökonómiájához és egész későbbi munkásságához szolgáló kulcsnak.

Közbevetőleg jegyezzük meg, hogy Schaff e koncepció kifejtésével egyáltalán nem törekszik eredetiségre. Mint művének bevezető részében kifejti, az antropológiából és – amit ezzel azonosnak vél – az egyénből való kiindulás gondolkörét az olyan polgári-vallásos és revizionista ideológusoktól veszi át, mint Erich Thier, Henri de Man, S. Landshut, J. P. Mayer.

Kérdés, vajon – feltéve, de meg nem engedve, hogy helyes az ifjú Marxból kiinduló megítélés – elfogadható-e az az álláspont, miszerint Marxnál az „antropológiai” problematika kezdetben egyeduralkodó szerepet tölt be. Ezt a kérdést Schaff fel sem teszi. Magától értetődőnek tartja, hogy ez így van. Valójában azonban már a „Gazdasági-filozófiai kéziratok”-at sem lehet csupán filozófiai-antropológiai gondolatmenetnek tekinteni. Ebben a műben a gazdasági kérdések adják a legfontosabb tartalmat. Az is vitatható – és A. Schaff erről ugyancsak nem tesz említést –, hogy mit értünk antropológia alatt. A szerző az antropológiai kérdésfeltevést – mint ahogy erre már utaltunk – tulajdonképpen az egyénből való kiindulással, egy egyénkoncepcióval azonosítja, amely azután az egész gondolati rendszert áthatja, s amelyből – úgymond – a marxizmusban is levezethető minden további társadalmi probléma: a gazdaság, az osztályharc elmélete, a politika. Ily módon az egyén kibontakozása és boldogságának megteremtése válik a marxizmus fő tartalmává. Ebben a kérdésben Schaff álláspontja megtévesztő és felettébb problematikus. A szocializmus, a szocialista humanizmus, a világ átalakítására irányuló emberi-gyakorlati program kérdése ugyanis azonosul és összekeveredik a marxista filozófia, mint tudomány szerkezeti, tematikai, metodológiai problémáival. Az a törekvés, amelyet a szerző képvisel, hogy *ti. a marxista humanizmus szempontját jobban kell érvényesíteni a marxizmusban, hogy a humanizmusnak a szocializmus egész elméletét és gyakorlatát át kell hatnia, kétséggkívül a legnemesebb és minden marxista által támogatást érdemlő törekvés. Ebből azonban nem következik, hogy a marxista filozófiában, e filozófia tudományos felépítésében és struktúrájában, a marxista társadalomkutatás módszertanában, valamiféle egyénkoncepción nyugvó boldogságelméletet kell a középpontba helyezni.* Schaffnak az az érvelése, hogy a gazdasági és egyéb filozófiai kérdések kutatása nem öncél, hanem csak

a fő célnak, az ember felszabadításának alárendelt „eszköz”, természetesen igaz. Amikor tehát A. Schaff *ennek a szempontnak a háttérbe szorítása* ellen harcol, elvileg igaza van. Azonban ha a marxizmus sajátyszerűségét akarjuk megérteni, mindez mégis kevés. A marxizmust ugyanis – és ezt félreérthetetlenül le kell szögeznünk – nem az ember felszabadítására irányuló cél elfogadása és állandó szem előtt tartása különbözteti meg az összes haladó és humanista társadalmi mozgalmaktól és eszméktől. Ez éppen az a közös vonás, amely mindenfajta szocializmust és humanizmust összefűz egymással. A marxizmust elsősorban éppen a fenti értelemben vett „eszközök” területén lehet és kell az egyéb humanista áramlatoktól megkülönböztetni. Ezért a marxizmus specifikumának megragadásánál ezeknek az „eszközöknek” a jelentősége és szerepe kerül előtérbe. *A marxizmust az teszi igazán „marxizmussá”, hogy az ember felszabadításának adekvát eszközeként elméletileg egy átfogó, a természetre, a társadalomra és az emberre egyaránt érvényes tudományos, dialektikus materialista világnézetet dolgozott ki, amely magában foglalja e világ gyakorlati megváltoztatásának a követelményeit is. Marx egész életművét ebből kiindulva kell megítélnünk.* Így azonban annak a megközelítésnek, amely módszertanilag és tartalmilag az ifjú Marx „antropológiai” nézőpontját helyezi a centrumba, koránt sincs olyan nagy heurisztikus jelentősége, ahogyan A. Schaff állítja. Az a tény, hogy Marx „benne élt” a maga korában, és hogy ugyanazok a problémák érdekelték, amelyek akkor a legjelentősebb gondolkodókat is befolyásuk alatt tartották – minden mai marxista és nem marxista számára –, banális igazság, amire nem érdemes sok szót vesztegetni. Ami azonban azt a kérdést illeti, hogy Marx – Schaff szerint ebben is hasonlóan kortársaihoz – az individuum problémáját és a természethez és a társadalomhoz való viszonyát állította volna filozófiai megfontolásainak centrumába, ez nem felel meg a történelmi tényeknek. Kétségtelenül történelmi tény ezzel szemben, hogy az individuális megközelítési mód bizonyos jegyeit, amelyek az olyan művekben, mint pl. a „Gazdasági-filozófiai kéziratok”, megtalálhatók, Marx nagyon hamar leküzdötte, és *éppen azért, hogy leküzdötte, alakította ki a saját világnézetét, tette tudománnyá a társadalomelméletet, a politikai gazdaságtant és a szocializmust.* Nem véletlen, hogy

akik e tényeket tagadják, azok nyíltan vagy burkoltan feladják a marxizmus tudományos jellegét is. E problémára később még visszatérünk.

Az a kísérlet, hogy újra elővegyék és „centrális” problémává tegyék a marxizmusban azokat az elemeket, amelyek Marx életművében csak a kortársi kispolgári áramlatokkal közös vonásokat reprezentálják, és amelyeket Marx fokozatosan leküzdött – csupán a legalapvetőbb közös vonást hagyva meg, ti. hogy a fő törekvés az ember felszabadítása –, ez nem jelent mást, mint Marxot ismét – immár hányadszor – polgárrá sekélyesíteni, engedményt tenni annak az egzisztencializmus és perszonalizmus (a polgári filozófiai antropológia) részéről megnyilvánuló nyomásnak, amely az egyént és az egyéni boldogság etikai problémáját teszi az egész filozófiai gondolkodás középpontjává. *Marx éppen ezzel az állásponttal való szakítás útján alakította ki a saját felfogását: az ember problémáját illetően leküzdötte az antropológiai kérdésfeltevést, s éppen ezáltal volt képes kidolgozni az ember felszabadítása vezéreszméjének – amely valóban végigkísérte élete során – a megvalósítási módjait. Ebben az értelemben a marxizmusnak nincs antropológiája. Ez azonban nem hiányossága, hanem olyan érdeme, amely megkülönbözteti az emberrel foglalkozó összes egyéb irányzatoktól. Éppen ezáltal lehetséges tudományos (tehát valóban humanista) emberfelfogás.*

Schaff koncepciójának fő vonalából csupán az a kívánsága fogadható el, hogy az ember problémájának korábban valóban elhanyagolt területére a marxista filozófia sokkal nagyobb súlyt helyezzen az eddigieknél. E cél elérése érdekében valóban fel kell tárunk mindazt az értéket, ami Marx ifjúkori műveiben rejlik. Meggyőződésünk azonban, hogy ez nem érhető el oly módon, s a marxizmus presztízsnövelésének sem a legmegfelelőbb útja, ha azt deklaráljuk, mennyire közel állt Marx a jelenkori és régebbi polgári álláspontokhoz.

A félreértések elkerülése végett le kell szögeznünk, hogy egyáltalán nem a marxizmus „különlegességéből” könnyen kinövő szektás elzárkózást kívánjuk védelmezni. A marxizmus egyáltalán nem lenne alkalmas arra, hogy olyan óriási társadalmi és tömeghatást érjen el, mint amilyet elért és napról napra elér, ha nem a történelmi-tudományos fejlődés fő vonalába esne, ha nem azokra a kér-

désekre adna választ, amelyek korunk társadalmát, e társadalom emberét „gyötrik”. Ebben a vonatkozásban nyilván fontos a marxizmusnak és a kor egyéb haladó áramlatainak bizonyos közös vonásait hangsúlyozni, kiemelni azt a tényt, hogy a kommunista mozgalom csak akkor lehet élő és hatékony tömegmozgalom, ha képes a különböző tudományos elméletekből, haladó gondolatokból és politikai módszerekből állandóan meríteni és a legjobbat magába olvasztani. Nem kevésbé fontos azonban azt is hangsúlyozni – s az utóbbi időben mintha erről egyre többen megfedekeznének –, hogy a marxizmus és a kommunista mozgalom csak akkor maradhat és válhat növekvő mértékben korunk vezető szellemi és politikai erejévé, ha mint a munkásosztály ideológiája és a munkásosztály mozgalma, többet és jobbat képes nyújtani más ideológiáknál és más politikai mozgalmaknál. Ebben a vonatkozásban pedig óhatatlanul *hangsúlyoznunk kell a marxizmus különösségét minden más ideológiai és politikai áramlattal szemben.*

*

Schaffnak feltétlenül igaza van, amikor könyvének első fejezetében nyomatékosan hangsúlyozza annak az álláspontnak a tartathatatlanságát, mely szerint a marxizmusnak nincs mondanivalója az egyes emberről. Helyesen mutat rá arra a tényre is, hogy ez az álláspont a marxizmus bírálóinál nem volt minden alap nélküli. A marxizmus hosszú ideig tartó dogmatikus beszűkülése, az a tény, hogy Marx fiatalkori művei csak viszonylag későn kaptak nyilvánosságot, hozzájárult ahhoz, hogy a marxizmusnak az egyénre vonatkozó álláspontját elhanyagolták. Ezt a helyzetet fel kell számolni. Ez vitathatatlan feladata a marxista filozófiának. Kétséges azonban, hogy e feladat teljesítésének az-e a legjobb módszere, amit Schaff követ, hogy ti. az egész marxizmust a Marx által egyébként valóban képviselt egyénkonceptióra építi fel.

Schaff a marxi egyénkonceptió hiposztázált jelentőségét mindvégig a „kiindulópont” problémájára alapozza. Számos idézettel illusztrálja, hogy Marx számára a kiindulópont az egyén, s innen jut el ahhoz a következtetéshez, hogy az egyénkonceptió az az alapvető nézőpont, amelyet a marxizmus minden területén érvé-

nyesíteni kell. Az effajta érvelés azonban több szempontból is problematikus.

Mindenekelőtt meg kell állapítanunk, hogy mindazok a marxi szövegek, amelyeket A. Schaff érvként felsorakoztat, kétségkívül mutatják, hogy az individuum bizonyos vonatkozásában valóban kiindulópontot képezett Marx és Engels számára. Ez mindenestre bizonyítékul szolgál ahhoz, hogy a marxizmus egy pillanatig sem hanyagolta el az egyén problémáját, s kidolgozta azokat a főbb elemeket, amelyek segítségével az individuum kérdése tudományosan megoldható. Ezért nagy jelentőségű az egzisztencializmus elleni ideológiai harcban, ha erre ráirányítjuk a figyelmet. Teljesen egyet lehet érteni azzal, ahogyan Schaff összefoglalja a marxi egyén-konceptió fő elemeit. Ezt Schaff három mozzanatban látja: 1. az egyén biológiai lény, 2. az egyén társadalmi lény, 3. az egyén alkotó, munkát végző lény.

E fő elemek kifejtésénél Schaff helyesen tárja fel a marxi koncepció azon fő vonását, hogy *az egyén társadalmi termék, akit tehát a társadalmi körülmények és a társadalmi viszonyok határoznak meg*. De ha ez igaz – s itt rejlik Schaff elképzelésében az ellentmondás –, akkor nyilvánvaló, hogy bizonyos értelemben éppen ezek a társadalmi viszonyok, az egyén társadalmi környezete, e környezet mozgásának sajátos törvényszerűségei alkotják a kiindulópontot.

Ilyen körülmények között joggal merül fel az a kérdés, amelyet azonban Schaff fel sem tesz, hogy milyen szempontból, milyen összefüggésben, milyen vonatkozásban lehet az egyént kiindulópontnak tekinteni, s különösképpen, hogy milyen összefüggésben merül fel ez a probléma Marxnál.

A kiindulópont kérdése s az erre adott marxi válasz azt a módszertani elvet jelenti, hogy az általánosozóhoz való eljutásnak az első eleme az empirikusan adott tény, de nem azért, hogy megragadjunk benne – mint Engels írta 1844. nov. 19-én Marxnak –, hanem azért, hogy innen az ember igazi fogalmához emelkedjünk fel.¹

Ebből következik: Marx ugyan számos helyen az egyént jelöli meg kiindulópontnak, ez azonban még korántsem jelenti azt, hogy az egyén lenne a marxi elmélet centrális problémája, ahogy ezt

1 Lásd *Marx-Engels: A német ideológia*. Szikra 1952. 161. old.

Schaff állítja. Az egyén kiindulópontként való felfogása mindazokban az esetekben, amelyekre Schaff is hivatkozik, semmi mást nem jelent Marxnál, mint annak a magától értetődő ténynek a leszögezését, hogy „Minden emberi történelem első előfeltétele természetesen eleven emberi egyének létezése.”²

Hogy miről is van szó valójában, ezt kiválóan érzékelteti Engels fent idézett levelében: „Egyszerűen, az empirizmusból és a materializmusból kell kiindulnunk, ha azt akarjuk, hogy gondolataink, nevezetesen »emberünk« valami igaz legyenek; az általánost az egyesből kell levezetnünk, nem önmagából vagy a levegőből, Hegel módjára. *Mindezek maguktól értetődő trivialitások, amelyeket Feuerbach már egyenként megmondott...*”³ (A kiemelés tőlem. – L. J.)

Marx és Engels álláspontját tehát az a pusztán tény, hogy a jelzett értelemben az egyénből indulnak ki, még nem különbözteti meg a feuerbachit – és a stirnerit – állásponttól. Ez a különbség magának az egyénnek az értelmezésében rejlik. Ennek lényege pedig éppen abban van, hogy a közvetlen empiriából kell ugyan kiindulni – hogyan is indulhatna ki egy materialista másból –, de innen tovább kell haladni az egyént meghatározó törvényszerűségek megismeréséig. *Ha pedig az egyén társadalmi lény – melynek megállapításához Marx már igen korán eljutott –, akkor maga a kiindulópontot képező empiria is több, mint az egyén, nevezetesen az egyének társadalmi érintkezési viszonyai és azok az embercsoportok, amelyeknek az egyének szerves részei.* Ezt Marx – ha nem is az érett materialista történelemfelfogás formájában, de ebben az irányban tett lépésként – már 1843-ban kifejezésre juttatta: „Amikor *állami* állapotokat vizsgálunk, túlságosan nagy a kísértés arra, hogy *a viszonyok dologi természetét* figyelmen kívül hagyjuk és mindent a cselekvő személyek akaratával magyarázzunk. Vannak azonban olyan *viszonyok*, amelyek meghatározzák mind a magánemberek, mind az egyes hatóságok cselekedeteit, és annyira függetlenek tőlük, mint a légzés módszere. Ha eleve erre a dologi álláspontra helyezkedünk, akkor nem fogjuk sem az egyik, sem a másik oldalon a jó- vagy a rosszakaratot mint kivételt előfeltételezni, hanem látni fogjuk,

2 Marx–Engels Művei. 3. köt. Budapest 1960. 23. old.

3 Marx–Engels: A német ideológia. Szikra 1952. 161. old.

hogy viszonyok hatnak ott, ahol első pillantásra úgy tűnt, hogy csak személyek hatnak.”⁴

S hogy nyilvánvalóvá váljon az olvasó számára a szerző Marx-interpretációjának egyoldalúsága, álljon itt még egy idézet:

„Ha az ember társadalomban él, bármilyen legyen is annak formája, akkor kiindulópontnak a társadalom meghatározott jellegét kell venni, amelyben az ember él.”⁵

Úgy gondoljuk, ennyi elég annak bizonyításához, hogy mi volt Marx és Engels *igazi* álláspontja. Ennek lényege abban foglalható össze, hogy a kiindulópontnak az empirikus valóságnak kell lennie. de ez az empirikus valóság nem más, mint az, hogy az egyének anyagi-társadalmi életfeltételek között tevékenykednek, amelyek mibenlétüket meghatározzák, s ezért a mélyebb, „immanens” kiindulópont éppen ezekben az anyagi-gazdasági viszonyokban rejlik, habár a felszíni empiria *csak* az egyént veszi észre.

A. Schaff bizonyos mértékig elismeri, hogy az egyén az elemzésnek csak igen absztrakt kiindulópontja. Valóban, az egyén olyan absztrakt kiindulópont, amely ugyan a tények empirikus megfigyelését, de *egyoldalú* megfigyelését jelenti, s ennél nem megy tovább. Amint az egyént gondolatilag konkrétan akarjuk megragadni, már éppen nem az egyénből kell kiindulnunk, hanem azokból a társadalmi viszonyokból, amelyek az egyént meghatározzák. Ezért nem igaz az, hogy a marxizmus számára *minden társadalmi* elemzés kiindulópontja az egyén – ahogyan ezt Schaff állítja.

A szerző ezt a kijelentést azután teszi, hogy maga is megállapítja: „Ugyanaz, ami egyszerű és világos akkor, ha előfeltételezzük a fejlett történelmi materialista elmélet létezését, sokkal bonyolultabb alakot ölt, ha akkor jelentkezik, amikor ez az elmélet még nem létezik. Hiszen történelmi igazság, hogy az emberi egyén marxista koncepciója nem a történelmi materializmus premisszáiból vezetődött le, hanem ellenkezőleg, a marxi szociológia fejlődési útja indult ki az egyedi ember problémájából. A bonyolultság azonban csak azokra az utakra vonatkozik, amelyeken eljutunk a megfelelő megfogalmazásokhoz, de nem a tartalomra.”

4 Marx-Engels Művei. 1. köt. Budapest 1957. 176. old.

5 Marx-Engels Archívum. 5. köt. Goszpolityizdat 1938. 387. old.

Ehhez a fejtegetéshez két megjegyzést kell fűznünk.

Először is, még Marx gondolkodói fejlődéséből sem lehet egyértelműen azt a következtetést levonni, hogy az egyén problémája lett volna a marxi szociológia kiindulópontja. Természetesen az is téves megállapítás lenne, ha azt állítanánk, hogy előbb létrejött a marxi történelemfelfogás és csak azután alakult ki az egyénkoncepció. Sokkal közelebb áll az igazsághoz, hogy az egyénkoncepció és a materialista történelemfelfogás lényegében párhuzamosan, pontosabban egybefonódva alakult ki és ment át különböző fejlődési fokozatokon. Mindenesetre tény, hogy a materialista filozófia elemei már korábban is megjelentek Marxnál, semmint hogy az egyén problémájával foglalkozott volna (láttuk fentebb egy 1843-ból származó írásában).

A második megjegyzésünk: még ha feltételezzük is, hogy a történelmi materializmus *létrejöttének* kiindulópontja az egyénkoncepció, ebből nem következik, hogy a marxizmusnak *ma* az egyénfelfogás, a filozófiai antropológia az átfogó, központi, meghatározó része, hogy *ma* is minden társadalmi elemzésnek az egyénből kell kiindulnia, hogy – Schaff szavaival élve – a „démokritoszi vonalat” fel kellene cserélni a „szókratészi vonallal”.

Marx számára – akkor, amikor még csak a történelmi materializmus *felé közeledett* – elengedhetetlenül fontos volt az egyén mibenlétének vizsgálata. Itt azokat a körülményeket kell számba vennünk, amelyek közepette Marx elszakadt a rá hatást gyakorló nézetektől. Ismeretes, hogy Marx kezdetben Feuerbach materialista egyénkoncepciójának talajáról helyezkedett szembe a hegeli idealizmussal, az „általános egyénnek” az eszméjével, az embernek az öntudattal való hegeli azonosításával. Valamivel később magától Feuerbachtól is eltávolodott, de oly módon, hogy ezzel egyidejűleg kritikailag le kellett számolnia Feuerbach nézeteinek szélsőségesen individualista „továbbfejlesztésével”, a stirneri „egyetlen” koncepciójával is. Ezért Marx álláspontjának kialakítása során szükségképpen *kritikai* kiindulópontokat választott. A klasszikus közgazdászokkal szemben tanúsított kritikai magatartásában éppen úgy, mint a fent jelzett filozófiai elméletek bírálatánál, figyelembe kellett vennie azt a tényt, hogy ezek az áramlatok elemzéseiket általában az absztrakt egyénnel, valamilyen „Robinson mesével” kezdik.

Marx számára ezért objektív szükségszerűség volt, hogy saját nézeteinek kialakításánál maga is mindenekelőtt az egyén kérdésében helyezkedjen szembe a fenti nézetekkel. Először nyilvánvalóan azt kellett megvizsgálnia, hogy mit fogadhat el e nézetekből. A marxi szövegekből egyértelműen kiderül: Marx magától értetődőnek tekintette, hogy a társadalom létezésének elemi előfeltételei az egyének. Ezért műveiben többnyire mindenekelőtt e tényt szögezi le, s ezután helyezi szembe a maga felfogását a régebbi vagy akkori eltérő álláspontokkal. Ezek az *elemzések* éppen azt a célt szolgálták, hogy bebizonyítsák: az egyénből való kiindulás önmagában felszínes, banális, s ezért azt kell vizsgálat tárgyává tenni, mi határozza meg magukat az egyéneket. Ez az oka annak, hogy Marxnál az egyénből való kiindulás hangoztatása soha nem kap akkora hangsúlyt, ahogy ezt Schaff kiragadott idézetekkel bizonyítani kívánja. De még ha így is lenne, hiba volna ebből messzemenő következtetéseket levonni. Így pl. túlzó és egyoldalú Schaffnak az az állítása, hogy akár az osztályokról, akár az osztályok harcáról, akár pedig a történelmet szabályozó törvényekről van szó, az alapvető, „a történelem igazi alkotója”, „a reális, konkrét egyedi ember”. *Valójában Marx és Engels már 1845-ben „A szent család”-ban felismerték, hogy a néptömegek a történelem igazi alkotói.* Természetesen a tömeg alatt nem valami „szellemtelen” és alakatlan masszát értek. Tudták, hogy „...a valóságos emberiség tevékenysége nem egyéb, mint egy *tömeg* emberi egyén tevékenysége...”⁶ S amikor már itt felismerik, hogy a munkásosztály tömegei alkotják azt a forradalmi erőt, amely a társadalmi ellentmondásokat megoldja, egyben azt is kifejezésre juttatják, hogy „... az *ember*, a valóságos, eleven ember az, aki mindenben tesz, rendelkezik és harcol; nem a történelem az, amely az embert eszközül használja fel a *maga* – mintha a történelem valamilyen különálló személy volna – céljainak keresztülvitelére, hanem a történelem *nem egyéb*, mint a maga céljait követő ember tevékenysége.”⁷

Mindezek után megállapíthatjuk, hogy Marx gondolkodói útjának reprodukálása fontos feladat, de nem jelentheti azt, hogy a

6 Marx-Engels Művei. 2. köt. Budapest 1958. 84. old.

7 Ugyanott, 92. old.

marxizmust szerkezetileg ma is ennek az – akkori történelmi körülmények által determinált – útnak a pontos analógiájára kellene felépíteni. *A marxizmus ma, amikor már kialakult formában létezik, még akkor sem indulhatna ki ugyanúgy az egyénből, ahogyan az ifjú Marx tette*, ha történetesen Schaffnak lenne igaza. Marx gondolati útját nekünk ma nem pontról pontra megismételniünk kell, hanem ennek az útnak az általánosítható tapasztalatait kell összegeznünk, s belőle levonnunk a tanulságokat.

Marxnál tehát az egyén és a társadalom bizonyos összefüggésben egyaránt kiindulópont. Az egyén annyiban kiindulópont, amennyiben minden társadalommal összefüggő probléma elemzésénél a legszembetűnőbb, a legközvetlenebb elemi empirikus tény, hogy a társadalom „építőkövei” az egyének. Azonban ez olyan általános „előfeltétel” és „kiindulópont”, ami még önmagában semmit nem mond, sem a társadalom, sem pedig az egyén „természetéről”. Ezért *a marxizmus az okok láncolatában a felszíni empiriánál mélyebbre hatol, s így megtalálja a valóságos determinációs viszonyt is kifejező kiindulópontot, a társadalmi-gazdasági viszonyokat*. Ezzel a marxi állásponttal teljes összhangban bírálja egyébként a szubjektivistá szociológiát Lenin is a „Kik azok a népbarátok” ... és „A narodnyikság gazdasági tartalma” című műveiben. E fejtegetések annyira közismertek, hogy idézésüktől eltekintünk. Szükségesnek tartjuk azonban megjegyezni, hogy A. Schaffnak nézetünk szerint nem lett volna szabad megfélekednie Lenin munkásságáról. A lenini gondolatok mellőzését semmiképpen sem indokolja az a tény, hogy Marx Schaff által előnyben részesített műveinek egy részét Lenin nem ismerhette. Ez csak fokozottan aláhúzza Lenin teoretikusi nagyságát, hiszen ugyanazokat a kérdéseket boncolgatva lényegében hasonló válaszokhoz jutott, mint Marx.

Az a törekvés, hogy a materialista ismeretelmélet szellemében valamilyen empirikus kiindulópontot keresünk, amely reális alapja az általánosításnak, s amelyből magának a gondolati tevékenységnek származnia kell, vagyis az a szempont, amely a valóságos konkrétumtól egyoldalú absztrakcióig, innen pedig a konkrétum gondolati helyreállításáig, tartalmas, konkrét-általános fogalmakig hatol, egyáltalán nem jelentheti azt, hogy e kiinduló konkrétumnak kizárólag az egyént tekintsük. A. Schaff pedig éppen ezt teszi. *Valójában*

azonban nemcsak az egyén konkrétum, hanem a társadalom is, sőt a társadalom egy összetettebb, bonyolultabb konkrétum, egy „teljesebb totalitás”, amely ezért bizonyos értelemben „sokkal inkább” tekinthető konkrétumnak, mint az egyén. Ha tehát a valóságos konkrétumot tekintjük minden megismerő elemzés kiindulópontjának, éppen ez nem jogosíthat fel bennünket arra, hogy egyetlen kiindulópontnak az egyént fogjuk fel. Az az álláspont, amely csak az egyént tekinti konkrétumnak, szükségképpen vezet el oda, hogy a társadalmat puszta absztrakciónak tekintse, olyan fogalomnak, amelynek nincs valóságos megfelelője. Mindez különösképpen nyilvánvalóvá válik, ha meggondoljuk, hogy a marxizmusban az egyén és a társadalom egyáltalában nem különülnek el egymástól, hanem szoros egységet alkotnak. A társadalom éppen úgy realitás, mint az egyén, de csakis a másikkal való egységben a másakra való vonatkozásában létezik mindkettő.

*

A. Schaff ismertetett „egyéncentrikus” szemléletmódja érvényesül a szerző által alapkategóriának tekintett elidegenülés kérdésében is. Az elidegenülés problémája az egész művet áthatja. A legtöbb helyen ugyanis vagy arról van szó, hogy *miben áll* az elidegenülés, vagy arról, hogy le lehet-e – s ha igen, miként – küzdeni.

Az elidegenülés körül a marxisták között is parázs viták folytak és folynak. Sok, árnyalatilag egymástól eltérő álláspont alakult ki. A. Schaff felfogása e kérdésben is a szélsőségek közé tartozik. Ezt sejteti már az egyénből kiinduló koncepció is. E felfogás lényege, hogy az elidegenülés „ kozmikus”, egyetemes érvényű fogalom, melynek térben és időben csak a társadalom léte szab határt. A. Schaff bírálóinak tekintélyes része éppen a szerzőnek az elidegenülés kérdésében elfoglalt álláspontját marasztalta el. Többnyire ezzel hozták összefüggésbe – s joggal – politikai állásfoglalásaiban elkövetett tévedéseit is. Az érdekesség kedvéért említjük meg, hogy az elidegenüléssel kapcsolatos 1964–1965-ben lezajlott lengyel vita résztvevői közül – e vitában Schaff is részt vett könyvének „Az egyén és teremtményei” c. fejezetével – senki nem azonosította magát Schaff álláspontjával.

Az elidegenülés Schaff-féle értelmezésének kétségkívül a legnagyobb hibája, hogy e kategória, azáltal, hogy tartalma mérték-

telenül kitágul, használhatatlanná válik a tudományos elemzés számára. Ehhez járul még az is, hogy Schaffnál az elidegenülés *azonosul a bajokkal*, a társadalmi negatívumokkal. Ezzel természetesen még inkább eszik annak a lehetősége, hogy társadalomtudományi kategóriaként szerepelhessen. Ugyanakkor viszont éppen ezáltal nyílik lehetőség arra, hogy e fogalom segítségével egy „kalapba” dobják a szocialista társadalomra vonatkozó összes „negatívumokat”, s így összegyűjtve, összefüggéseikből kiragadva, felnagyítva és eltorzítva, mint a szocializmus „önkritikáját” nyújtsák át az olvasónak. Nem csoda tehát, hogy ha valaki egy ilyen gondolatmenet síneire helyezkedik, kitérők nélkül jut el túlzó és egyoldalú elméleti és politikai álláspontokhoz, mint ahogy ez a szerzőnél is bekövetkezik.

Az elmondottak alátámasztásához vizsgáljuk meg először is, mit jelent közelebbről az elidegenülés fogalmának ez a jogosulatlan kitágítása.

Az elidegenülés kezdetére vonatkozóan Schaff ezt mondja: „Az elidegenülés jelensége régóta fellépett a társadalomban, voltaképpen jelen van magában az ember társadalmi életében...”

Az elidegenülés, más részről, nem múlik el soha, amíg társadalom létezik. *Schaff ezzel kapcsolatban kijelenti, hogy a konkrét formák ellen ugyan lehet harcolni, sőt ezeket le is lehet küzdeni, de az elidegenülés, mint olyan nem szüntethető meg. Rámutat arra, hogy az elidegenülés a kommunizmus felső fokán is megmarad. Sőt, az elidegenülésnek bizonyos ma meglevő formái is megmaradnak.* Így nem hal el az állam, nem szűnik meg a társadalom osztálytagozódása (vagy legalábbis megmarad valami ezzel „egyenértékű”, hasonlóan elidegenült társadalmi tagozódás), nem szűnik meg a munka elidegenülése, továbbra is megmarad a polgári család stb., stb., s végül az elidegenülésmentes kommunista embereszmény is pusztá illúzió.

Amikor egyes bírálók rámutattak e gondolatmenetnek marxista szempontból teljes abszurditására, Schaff a következőket válaszolta: „Valakinek influenzája van. Abszurd kijelentés-e, hogy az orvos kigyógyíthatja az influenzából, mikor tudjuk, hogy élete során még sokszor megbetegszik majd, végül pedig meghal? Hadd jelentsem ki: abszurdum azt állítani, hogy abszurd vélekedés az influenza gyógyításáról beszélni azért, mert az illetőt a jövőben még sok különféle veszély fenyegeti.

Ugyanígy beszélhetünk az elidegenülés elleni harc programjáról, tudva, hogy az elidegenülés valamilyen formája meglesz, amíg az emberiség él. Az influenza meggyógyításának programjáról beszélünk, mikor a beteg influenzázás, pedig tudjuk, hogy élete folyamán akár himlőt is kaphat.”⁸

A. Schaff tehát – s ebben „előnyösen” különbözik némely hasonló álláspontot valló szerzőtől – *nyíltan* kijelenti, hogy az elidegenülés olyan kategória, amely végigkíséri a társadalom egész történetét. A feladat csak az lehet, hogy állandóan küzdjünk az elidegenülés konkrét formáinak végtelen változatai ellen. Viszont megvan az a „vigaszunk”, hogy a levágott sárkányfejek helyett mindig újak nőnek, s így az emberiség soha nem marad küzdelem nélkül. Az emberiség perspektívája, az emberi társadalmi élet belső tartalma tehát az elidegenülés elleni küzdelem, a „küzdés maga”.

Nézzük ezek után, miként teszi az elidegenülést Schaff tisztán axiológiai-etikai fogalommá.

„Ahol... elidegenüléssel van dolgunk, ott – *ex definitione* – társadalmi bajjal van dolgunk. De megfordítva ez nem érvényes.”⁹ Más szóval: minden elidegenülés társadalmi baj, de nem minden társadalmi baj elidegenülés. Ez utóbbiakhoz sorolja a szerző példaként a „járványokat”, a „viszonzatlan szerelmet”, a „megcsalatozott barátságot” stb. Ebből nagyjából kitűnik, hogy azok a „bajok” kerülnek ki az elidegenülés köréből, amelyekben elsősorban *nem* társadalmi, hanem egészségügyi vagy pszichikus-érzelmi momentumok játsszák a főszerepet. Ezek kivételével minden baj, társadalmi negatívum – elidegenülés. Most már valóban semmi akadálya nincs annak, hogy az elidegenedés kozmikussá táguljon. Aligha találunk olyan embert, aki szerint minden „társadalmi baj” valaha is kiküszöbölhető lesz a társadalom életéből. Most már csak az a kérdés, *milyen* konkrét jelenségeket soroljunk a társadalmi bajok közé. Ez azonban korántsem olyan egyszerű kérdés, mint első pillanatban látszik, mert eldöntése többek között attól függ, hogy milyen értékhierarchia talaján áll az ember. Ami az egyik egyénnek „társadalmi baj”, az a másiknak „társadalmi jó” is lehet.

8 Vita Schaff könyvéről. Nowe Drogi, 1965. 12. sz. Nyersfordítás. 206. old.

9 Ugyanott, 203. old.

Így azután az egész elidegenedés-komplexum erkölcsi beállítottság és nézőpont kérdése lesz. Ezzel azonban végképp megfosztottuk magunkat attól, hogy az elidegenülés fogalmát tudományos kategóriaként kezeljük. E fogalom tartalma ugyanis feloldódott néhány empirikus ténnyel (e tények egyébként tetszés szerint szaporíthatók) fűszerezett közhelyszerű igazságban, mint pl.: minden jónak megvan a rossz oldala; minden pozitívum negatívummal jár, a kíváncsú nem kíváncsósággal, a hasznos haszontalannal, a tézis antitézissel stb., stb., s egyéni ízlés dolga, ki mit tart rossznak, negatívumnak, haszontalannak stb. A metamorfózis befejeződött: az elidegenülés banalitások gyűjtőfogalmává vált.

Az elidegenülésnek ez a felfogása két egymást feltételező elméleti tévedésen nyugszik. Az egyik a tárgyasulás és elidegenedés azonosítása, a másik az egyénből való kiindulás.

Ismeretes, hogy Marx bírálta a tárgyasulás és az elidegenülés hegeli azonosítását. Schaff is említést tesz arról, hogy e kettő nem ugyanaz, de az elidegenülés konkrét formáinak elemzése során mégis elmossa különbségüket. Nehezen lehet másként megérteni, hogy miért tekinti a szerző a munkát, mint olyat, általában elidegenülésnek. Valójában a tárgyasulás az emberi tevékenységnek mindig velejárója, s csak meghatározott körülmények között válik elidegenüléssé. Ezeket a körülményeket Marx meglehetősen részletesen és világosan leírta. Az elidegenülés eszerint olyan tárgyasulás, melynek során meghatározott társadalmi feltételek következtében az ember által teremtett, alkotott tárgy, társadalmi viszony, intézmény stb. az ember fölé kerekedik, uralma alá hajtja az embert, számára idegen erővé válik. Az emberi termék effajta „önállóvá válása”, „önálló hatalommá” szilárdulása a magántulajdonosi munkamegosztás és árutermelés által tagolt társadalmi viszonyok terméke, s ezért az elidegenülés Marx szerint olyan történelmi jelenség, amely bizonyos társadalmi alakulatokra jellemző, másokra pedig nem. Az elidegenülés legdurvább formája a kizsákmányolás, amely – az elidegenülés többi formáival együtt – a kapitalizmusban válik a legkínzóbbá. Az elidegenülés e szerint a marxi álláspont szerint nem nélkülözheti az osztálytartalmat, következésképpen olyan társadalmi jelenség, amelyet az egyénből kiindulva egyáltalán nem lehet levezetni és megérteni. Abban a marxi gondolatban, hogy az emberi termékek

önálló hatalommá válnak az ember felett, *nem egyéni* termékekről van szó – miként Schaff állítja –, hanem *társadalmi* termékekről, nagy embercsoportok, *társadalmi osztályok* tevékenységének eredményeiről. Ezért az elidegenülés leküzdésének fő eszköze a marxizmus szerint az osztályharc, a tőkés társadalom forradalmi meghaladása. Mindez közhelynek számít, s ha az olvasót mégis emlékeztetjük ilyen alapigazságokra, ez csak azért történik, mert A. Schaff megfelelkezett létezésükről. Ez világosan kitűnik a következő fejtegetésből:

„Az emberek társadalmi életükben különböző kapcsolatokba lépnek. E kapcsolatok maradandó struktúrává állnak össze és többnyire intézmény alakját öltik. Ilyen az állam a maga bürokratikus apparátusával, ilyenek a politikai pártok, a nemzetek, a társadalmi osztályok, foglalkozási csoportok, a család és így tovább. Itt tudatosan sorolok fel egészen eltérő fajta emberek közötti viszonyokat a maguk különböző struktúrájával és különböző intézményeivel. Ám mindegyikben van egy közös mozzanat: *mihelyt intézményekké konstituálódnak* (állam, párt, család és így tovább) *vagy valamilyen társadalmi szervezet állandó formáját öltik fel* (nép, osztály, foglalkozási csoport és így tovább) önálló életet kezdenek, amely független az egyének akaratától és választásától. Az egyének, amikor világra jönnek, *adottságként készen találják a társadalmi szervezetnek ezeket az intézményeit és formáit, s azok elnyelik őket.* Ez a folyamat, melynek során az egyének alárendelődnek a folyamat önállósult termékeinek, különböző jellegű lehet aszerint, hogy milyen típusú társadalmi viszonyokat reprezentál a szóban forgó intézmény vagy szervezeti forma, de mindig abszolút és megmásíthatatlan. Bizonyos esetekben, különösen, ha az államról van szó, az egyén szempontjából különlegesen érezhető, különlegesen fájdalmas, sőt pusztító is lehet az emberi termék elidegenülése.” (A kiemelés tőlem. – L. J.)

Ebből a fejtegetésből nemcsak az tűnik ki, hogy a szerző szerint *minden* „emberi kapcsolatból eredő struktúra” elidegenülés, *minden* intézmény és társadalmi szervezet – vagyis minden tárgyasulás – elidegenült jelenség, hanem az is, hogy azért elidegenült jelenségek ezek, mert egyrészt az egyén világra jöttekor készen találja őket, másrészt mert az alárendelődési folyamat „megmásíthatatlan” és

„abszolút”. Ilyen előzmények után semmiképp sem meggyőző az a kijelentés, hogy az állam elidegenülésének problémája „elválaszthatatlan a társadalmi osztályoknak és harcuknak a problémájától, ez pedig elválaszthatatlan a gazdaság és termelés kérdéseitől”. Az előbbi fejtegetések ugyanis nyilvánvalóan ellentmondanak ennek.

Az elidegenülés fogalmának olyan alkalmazása, mint Schaffé, rendkívüli módon befolyásolja már a kérdésfeltevés módját is, ezért nagyon is ellentmondásosak azok a fejtegetések, amelyek a szocializmus építésének aktuális kérdéseire vonatkoznak. Schaff az elidegenülés szocializmusbeli létét evidens igazságnak tartja. Ez így is van: nem lehet indokolni olyan véleményt, amely ezt kerekén tagadja. Az elidegenülés tehát valóban létezik a szocializmusban – abban az esetben is, ha e fogalmat az eredeti marxi értelemben használjuk. Sőt, csakis ebben az esetben lehet ésszerűen megmagyarázni, hogy bár elidegenülés van a szocializmusban is, e fogalom segítségével mégsem lehet a kapitalizmus és a szocializmus különbségeit elmosni. Ezzel szemben, ha az elidegenülés Schaff által használt fogalmát alkalmazzuk a szocializmusra, ez elidegenülés létében és szükségszerűségében semmiféle különbséget nem találunk a kapitalizmus és a szocializmus között. Schaff szerint ugyanis a szocialista társadalom e tekintetben csak abban különbözik a kapitalizmustól, hogy jobb feltételek vannak az elidegenülés elleni küzdelemhez. Ám ha az elidegenülés térben és időben végtelen, s ha ez a fent jelzett értelemben azonos a „társadalmi bajokkal”, akkor az a tény, hogy az ellene folyó harcnak jobb feltételei vannak a szocializmusban, mint a kapitalizmusban, csupán azt jelenti, hogy konkrét formáit gyorsabban és könnyebben le lehet küzdeni. Ez azonban más oldalról együtt jár azzal, hogy az elidegenülés új formái is hamarabb és könnyebben alakulnak ki. Vagyis Schaff koncepciója alapján oda jutunk, hogy az elidegenülési formák a szocializmusban „dinamikusabban” váltják egymást. Más szóval, az elidegenülésnek változatosabb, mozgékonyabb formái vannak itt, mint a kapitalizmusban.

Az elidegenülés kontextusába helyezve beszél Schaff pl. a szocialista államról mint elidegenült jelenségről. Érthető, hogy az effajta interpretációba egyáltalán nem illik bele az olyan gondolatmenet,

mely szerint a szocialista állam valami *pozitív* szerepet játszik, mely szerint a szocialista állam éppen az elidegenülés különböző formáit leküzdő legfontosabb eszköz. Ebbe a koncepcióba az sem illik bele, hogy az árucserét, a piacot, a pénzt, a munkamegosztást és egyáltalán a szocializmusban érvényben levő összes gazdasági kategóriát mint olyan realitást szemléljük, amelyek a szocializmusban nemcsak, sőt nem elsősorban mint elidegenült jelenségek jönnek számba, hanem a szocialista társadalom fejlődésének olyan lényeges és elkerülhetetlenül fontos, alapjában véve *pozitív* emelői, amelyek éppen az új gazdasági mechanizmusban kapnak fokozott hangsúlyt és szerepet. Az új gazdasági mechanizmusra való áttérés – ha Schaff gondolatmenetét és a szocializmusnak egyoldalúan az elidegenülés mint alapkategória szempontjából való megítélését elfogadjuk – nem más, mint az elidegenülés fokozására, tehát a „társadalmi bajok” növelésére való tudatos törekvés. Kinek a részéről? A marxista párt és a szocialista állam részéről. Ez bármilyen paradoxonnak is tűnik, pontosan beleillik Schaff koncepciójába, hiszen véleménye szerint a pártok (bármilyen párt) és az állam (bármilyen állam) maguk is elidegenült jelenségek. Ilyen körülmények között Schaff fejtegetései az új „elit” problémájáról szintén sajátos mellékízt kapnak. Különösen ha figyelembe vesszük, nem mondja meg, milyen kritériumok alapján beszél újfajta elitről a szocializmusban. A társadalmi osztály marxista kritériumait ugyanis könnyed mozdulattal ad acta teszi, kijelentvén, hogy azok csak *ex definitione* érvényesek, tehát csak egy megrögzött dogmatikus ragaszkodhat hozzájuk. Egyetlen kritériumot azért megjelöl a szerző: a kiváltságok kritériumát, anélkül, hogy e kritériumot közelebbről megvizsgálná. A szerző szerint az új elit létezése természetesen elkerülhetetlen, hiszen a marxizmus nem áll az „egyenlődsdi” talaján. Mi hát a teendő? Válasza erre nagyon egyszerű: *nem szabad a kiváltságoknak a szükségesnél nagyobb mértéket öltenie.*

Itt meg kell állnunk egy pillanatra. A felmerült kérdések mind politikai, mind aktuális elméleti szempontból igen fontosak, s összefüggnek a reális nehézségekkel, amelyekkel a szocialista társadalom felépítése során meg kell küzdenünk. Annál szembetűnőbb azonban annak a módszernek a gyengesége, amelyet Schaff a kérdések megoldásánál alkalmaz. Rendkívül élesen veti fel a problé-

mát (ami hasznos), maga a kérdésfeltevés azonban már megkérdőjelező (ez baj), s végül a válasz többnyire belefut a valamiféle kantiánus normatíva, kategorikus imperatívusz hangoztatásába (ami kifejezetten káros).

Mindennek illusztrálására hozzuk fel példának a szabadság problémáját.

Már a kérdés elméleti megoldását illetően is téves irányba halad a szerző. A szabadság problémájának lényegét ugyanis a választás lehetőségében látja: Az ember annyiban és abban a mértékben szabad, amennyiben cselekvése során így is vagy úgy is eljárhat, amennyiben vállalkozhat egy bizonyos cselekvésre és le is mondhat róla. „Ha így vagy úgy elvesszük tőle a választás *lehetőségét*, ezzel elvesszük vagy korlátozzuk a szabadságát.”

Ismeretes, hogy a marxizmus szükséges, de nem elégséges feltételnek tekinti a választás lehetőségét. A szabadság problémája igazán ott merül fel, ahol az a probléma dől el, hogy *mit* választ az ember. Ennek elhanyagolása általában a polgári szabadságelméletek jellemzője. Így pl. az egzisztencializmusban is zárójelben marad az a kérdés, hogy mit választ valaki, s a lényeg az lesz, választhat-e egyáltalán. Voltaképpen tehát a szabadság „minimumát” a szabadság fő kritériumává teszik. Így a szabadság a valamitől való függetlenséget jelenti csupán. Schaff is ennek az elméleti megoldásnak az útján halad, s ezt alkalmazza azután egy igen fontos – most már politikai problémákkal is összefüggő – társadalmi kérdésre, a tudomány és a művészet szabadságának kérdésére. Gondolatmenetének lényege az, hogy a tudomány és a művészet akkor szabad, ha *csak* önmagából indul ki, ha tehát választási szabadságát nem korlátozza *semmi*. Csak az ilyen korlátlanság biztosítja kielégítően a művészetek és a tudomány fejlődését. A probléma azonban az, hogy a művészet és tudomány társadalomban létezik, s ezért, „sajnos” alkalmazkodnia kell a „társadalom követelményeinek”. Amint pedig ezt teszi, szabadsága „nyilvánvalóan” csorbát szenved. A „tisztán kulturális szempont” nem érvényesülhet a „társadalmi szempont” miatt. Így van ez a szocializmusban is, ahol a „társadalmi szempontot” a „politikus diktátuma” testesíti meg. S most ismét következik a fent említett módszer: Schaff ezt a diktátumot *elkerülhetetlennek* tekinti, valamiféle szükséges rossznak, amelyet legfeljebb

enyhíteni lehet. Nem követeli tehát azt, hogy a politikus *egyáltalán* ne diktáljon, hanem csak azt követeli, hogy „sohasem diktálni többet a szükségesnél”. Ez tehát a tudomány és a művészet szabadságának A. Schaff által adott megoldása, ami – megint egy kantianus imperativusba torkollik. Hogy ez mit ér, bárki eldöntheti, aki meggondolja, hogy aligha élt a Földön diktátor, aki ne lett volna meggyőződve arról, hogy semmivel sem diktál többet a szükségesnél.

Mindezekben a fejtegetésekben egyetlen szó sem esik a művészet és a tudomány pártosságáról, arról, hogy a művész és a tudós társadalomban élő társadalmi lény, akinek tevékenysége ezért eleve nem állhat a „társadalmi szempont” felett, vagy azon kívül, hogy tehát a társadalmi szempontot egyáltalán nem lehet egyszerűen a szabadságot korlátozó tényezőnek tekinteni. De nem esik szó arról sem, amiről pedig itt nem szabadna megfeledkezni: a művészet és a tudomány pártirányításának kérdéséről. Aligha kell magyaráznunk, hogy ez mérhetetlenül több, merőben más és sokkal fontosabb probléma, mint az, amivel a szerző e kérdést – teljesen jogtalanul – felcseréli, ti. a „politikus diktátumának” kérdése.

Schaffnál tehát ismételten előbukkan egy kantianus moralista, egy erkölcsprédikátor, aki valóságos megoldások helyett bizonyos általános és formális magatartási normákat ajánl az embereknek.

Mint láttuk, a szerző számára evidens tétel az, hogy az elidegenülés a társadalmi életből nem küszöbölhető ki a kommunizmusban sem. Ez a tétel azonban ellentmond Marx álláspontjának. Ebben a kérdésben azonban maga Schaff is feloldhatatlan ellentmondásokba bonyolódik. Kísérjük meg ezt a szerző kommunizmusra vonatkozó elképzeléseivel alátámasztani. Induljunk ki A. Schaff szavaiból:

1. Szabad-e dogmatikusan elfogadni Marxnak a kommunizmusra vonatkozó képét? – teszi fel a kérdést a szerző. S válasza: nem.

„Ebben az esetben szükségképpen, *ex definitione* feltételezni kell, hogy a kommunizmus olyan rendszer, amelyben az elidegenülést tökéletesen leküzdötték, és hogy ezért minden társadalom, amely igényt tart a kommunista névre, *mentes* az elidegenüléstől. Annak ellenére, hogy ez hamisítatlan dogmatizmus, amely nemcsak az empiria követelményének mond ellent, hanem egészen egyszerűen a józan emberi értelemnek is, sajnos, a marxista propagandairadalomban – amely méghozzá a tudományosság rangjára tart igényt –

még mindig megtaláljuk ennek a gondolkodásmódnak a maradványait.”

2. Mi a kommunizmus lényege?

„...Marx számára a kommunizmus képe mindenekelőtt egy olyan társadalom képe, amelyben az elidegenüléstől megszabadult ember egész, totális embernek bizonyul, olyan embernek, aki maradéktalanul kibontakoztatja személyiségét. Ez Marx számára – a Kéziratok idején csakúgy, mint »A tőke« megírásakor – végig főcél.”

3. Fel kell-e adnunk a kommunista embereszményt?

„Nem adhatjuk fel azt a követelményt, hogy megteremtsük a kommunizmus új emberét, anélkül, hogy feladnánk magát a kommunizmust is. Elvégre a kommunizmus – legalábbis marxi elképzelésében – humanizmus a gyakorlatban. Különféle korrekciókat is végrehajthatunk Marx nézetein, megtisztíthatjuk őket az »ifjúkori bűnöktől«, elkönnyelhetjük őket úgy, mint az utópikus szocializmus maradványait vagy egyszerűen a még ifjú Marx hiányos élettapasztalatának következményeit, de az alapelvekhez akkor sem lehet hozzányúlni. Az a követelmény tehát, hogy a kommunista társadalom tagja új arcú ember legyen, érinthetetlen...”

Mindenkinek jogában áll elfogadni vagy elutasítani a marxizmus egyes tételeit. Csupán azt az ellentmondást kívánjuk bírálat tárgyává tenni, hogy a szerző egyfelől kétségbe vonja és megvalósíthatatlannak tekinti a kommunizmusra vonatkozó fő alapelvet, mert hiszen azt állítja, hogy ennek leglényegesebb pontját, a „totális ember eszményét” eleve el kell vetnünk, másfelől viszont nem kevésbé határozottan állítja, hogy ezt az alapelvet nem lehet elvetni. A szerző ezt a nyilvánvaló ellentmondást úgy akarja kiküszöbölni, hogy bár a kommunizmus embereszményét megvalósíthatatlannak tekinti, mégis a megvalósításért folyó harcra akar mozgósítani. Ez azonban újabb ellentmondás, hiszen ki lenne hajlandó olyan célokért harcolni, amelyekről tudja, hogy eleve megvalósíthatatlanok?



A. Schaff könyvének olvasása közben az a benyomás alakul ki az emberben, mintha a szerző — talán az első fejezet kivételével — tudatosan törekedne arra, hogy elhomályosítsa a tudományosság mércéjét. A könyv elején megállapítja, hogy a „filozófiai antropológia”

problémái... „egyáltalán nem készítetik a gondolkodót egzaktásra és precizitásra”. Ezzel kapcsolatban sajnálkozik amiatt, hogy az „ember-filozófia” a tudománytalan fecsegés irányába taszítja a vele foglalkozókat. Különösen a fiatalokat óvja az irodalmárkodó, tudománytalan stílus meghonosításától. Könyvének befejezéséhez közeledve kénytelen azonban a szerző is belátni, hogy a tudományosság követelményének feladása nemcsak stílárius veszedelem, hanem koncepciójának konzekvenciája. E konzekvencia Schaff számára is nyilvánvaló: vannak problémák, amelyekkel nem lehet tudományos szinten foglalkozni – állítja. A könyv utolsó részében azután világosan kitűnik, hogy mindez nem véletlen, hanem az „antropológiai” álláspont és a Schaff által is képviselt axiológiai-moralizáló tendencia logikus következménye.

Említettük már, hogy Schaff álláspontja szerint a boldogság kérdése központi helyet foglal el a marxizmusban. A boldogság kérdésének kétségtől megvan a maga filozófiai jelentősége. Egy filozófiai rendszer csak úgy tud hatást gyakorolni az emberekre, ha rá is hatást gyakorolnak az emberek. Más szóval, csak az a filozófia válhat hatékony világnézetté és léphet ki a szűk szakmai körök „belvilágából”, amelyik érdeklődést mutat az ember iránt, s amelyik éppen ezért érdekli az embereket. A hatékony filozófiának tehát az emberi élet „nagy kérdéseit” kell megfogalmaznia. Ez első és elengedhetetlen feltétele annak, hogy tömegek világnézetévé váljon. Önmagában azonban még nem elégséges feltétel. Lehet ugyanis érdekes és fontos kérdéseket feltenni, de nem biztos, hogy válaszolni is tudunk rájuk. *A válasz nemcsak a kérdések tartalmától és feltevésük módjától függ, hanem attól is, képes-e az adott filozófiai rendszer tudományos módszerekkel kutatni a tárgyaként szereplő jelenségeket, az „emberek világát”. A marxista társadalomtudomány, a marxizmus filozófiája éppen azért válhatott olyan nagy történelmi hatóerővé, mert a) meg tudta és meg tudja fogalmazni a legnagyobb embertömegeket – mindenekelőtt a munkásosztályt – érdeklő legégetőbb korkérdéseket, b) képes ezekre tudományos választ adni a kor színvonalán, s végül c) képes betölteni a gyakorlati cselekvés iránytűjének szerepét. Mindez természetesen lehetetlen lenne, ha a marxizmus számára nem az ember lenne a legfontosabb „probléma”. A. Schaffnak ezért igaza van akkor, amikor olyan „emberi” problé-*

mákat is felvet, amelyeket korábban túl „szentimentálisnak”, egy félreértelmezett „osztályharcos” álláspontból nézve már eleve hamisnak tüntettek fel, vagy éppen „kényes” kérdésnek tekintettek. Az emberi boldogság problémája is ilyen. Hosszú ideig már magát a kérdésfeltevést is „kispolgárinak” nyilvánították. Valójában a boldogság problémakörével az ember felszabadulását tudjuk más oldalról megragadni.

A szerző fejtegetésének magva az, hogy minden fajta szocializmusnak két centrális kérdésre kell választ adnia: *a)* mi az élet értelme? és *b)* mi a boldogság? A marxizmus számára – mondja Schaff – szintén a kérdések kérdése az emberi boldogság és az élet értelme. Ezután az olvasó természetesen fokozott érdeklődéssel várja, mit tud mondani érdemben a szerző, meg tudja-e adni e két „centrális” kérdésre a választ. Már az is megnyugtató lenne, ha a szerző legalább azt mondaná: pillanatnyilag a válasz nincs ugyan kidolgozva, de válasz lehetséges, s a tudomány haladásával a filozófia meg is találja majd. Ebben az esetben legalábbis elméletileg meglenne a létjogosultsága annak, hogy a kérdést centrális problémává tegyünk. Szeretnénk hangsúlyozni, hogy most tisztán elméleti szempontok érdekelnek bennünket. Ezeken túlmenően vannak más szempontok is, amelyek indokolhatják egy adott kérdés centrális helyét (politikai, propagandisztikus stb. szempontok). A szerző azonban még a megoldás lehetőségével sem kecsegtet bennünket. Kénytelen bevallani, hogy a boldogság annyira egyéni dolog, egyénenként annyira változó, hogy nem lehet megmondani, mi az, ami az embereket boldoggá teszi. Választ csak arra adhatunk, hogy milyen tényezők jelentik a boldogság társadalmi akadályait. A marxista boldogságelmélet, azaz a szocialista humanizmus (!) tehát nem arra törekszik, hogy megmondja, *mi* a boldogság, hanem csak arra, hogy megmondja, *mi nem* az, vagyis, hogy melyek a boldogtalanság társadalmi forrásai. Erre már kész válaszunk van, csak elő kell venni a szerző szellemi fegyvertárából: *a boldogság társadalmi akadályai az elidegenülés különböző formái*. Ismét elérkeztünk tehát a bűvös fogalomhoz, amely Schaff gondolati rendszerében mindent megold. Hangsúlyoznunk kell, hogy a szerzőnek bizonyos fokig igaza van. A marxizmus valóban elutasítja azt az utópisztikus álláspontot, mely szerint a szocializmus *minden egyes egyén boldog-*

ságát garantálja. Helyesen jegyzi meg a szerző, hogy ilyen irreális feladatot egyetlen társadalmi rend sem vállalhat. De éppen ebből következik, hogy a boldogság sem elméletileg, sem gyakorlatilag nem lehet a marxizmus központi problémája. A boldogság-elmélet legtöbbször az olyan etizáló-moralizáló filozófiákban kerül a középponti helyre, amelyek képtelenek az egyén problémáit társadalmi okokra visszavezetni. A polgári ideológiának a boldogság-elmélet középpontba állítása bizonyos értelemben jól felfogott érdeke is, mert a boldogság egyéni, individuális jellege következtében alkalmas arra, hogy segítségével nyilvánvaló társadalmi problémákat is egyéni okokra vezessenek vissza, a társadalmi viszonyok negatív hatásait egyéni motívumok következményének, egyes emberek szubjektív viselkedésének tulajdonítsák. Az a tény tehát, hogy Schaff a marxizmust egyfajta boldogságelméletként interpretálja, egyenesen következik individualista metodológiájából, s ugyanolyan tévedés, mint e módszer többi következménye. A boldogság kérdése jelentős tudományos-etikai probléma, s így is kell kezelni a marxizmus elméletében. Gyakorlatilag pedig nyilvánvaló, hogy a társadalomátalakítás nagy munkájában az emberek boldogságigényét soha nem szabad figyelmen kívül hagyni. Ez azonban semmiképpen sem indokol egy olyan törekvést, hogy a marxizmust boldogságelméletté tegyék.

*

A könyv utolsó fejezetében a szerző többek között az élet értelmének kérdését is elemzi. Ezt tekinti az emberi egyén legfontosabb problémájának (hasonlóan ahhoz, ahogy a humanizmus központi kérdésének fogja fel az emberi boldogságot): „Az emberi egyén problematikája, tehát a kommunizmusban élő emberi egyén problematikája is az élet értelmének kérdésében csúcsosodik ki.” Továbbá: „Az étellel és annak értelmével kapcsolatos kérdések, ha többnyire homályosan és többértelműen vetődnek is fel, számos szempont mellett az emberrel foglalkozó filozófiai reflexió legfontosabb kérdései közé tartoznak.”

Schaff álláspontja szerint itt a tudományosság „közkeletű” fogalmától el kell térnünk. A szerző véleménye az, hogy „... ha egy filozófus az élet értelmének problémájával foglalkozik, érje be azzal,

hogy bizonyos megoldásokat javasol, amelyek között választani lehet. Legyen tisztában azzal, hogy ebben a kérdésben nem képzelhető el egyértelmű és kötelező tekintélyű döntés.

Ez így nem lesz tudományos filozófia, de ebből még nem következik – ahogyan a neopozitivisták vélik –, hogy tudománytalan filozófia volna. Itt egyszerűen nincs értelme »tudományosság« és »tudománytalanság« szembeállításának, mert olyan szférában mozgunk, ahol más mércékhez kell szabni a filozofálást.” Majd később így folytatja:

„Fentebb már mondtuk, hogy az élet értelméről gondolkodó filozófus úgy jár el, mint egy ókori bölcs. A bölcs pedig nem ugyanaz, mint a tudós. Igaz ugyan, hogy a tudósság és a bölcsesség rendszerint együtt jár, de nem fedik egymást. Tudós az, aki tudást szerzett a valóság egy bizonyos területéről. A bölcs azonban egyszerűen intelligens és tapasztalt ember – különösen a más emberekkel szembeni viselkedés kérdéseiben tapasztalt.”

Ha figyelembe vesszük, hogy Schaff szerint az egész marxizmust az antropológiának kell „átvilágítania”, s ennek központi kérdése az egyén problémája, amely az élet értelme, a boldogság és a halál témáiban csúcsosodik ki, e szavak semmi mást nem jelentenek, mint azt, hogy a marxista filozófia nem tudomány – legalábbis, ami a „legfontosabb” részét, az „ember-filozófiát” illeti. Mi hát a marxizmus? Intelligens és tapasztalt emberek bölcselkedése – a szerző álláspontjából következően. Ez azonban számára is olyan bizarrnak tűnik, hogy nem sokkal később sejtetni enged, hogy a marxizmus mégiscsak tudomány. A fenti kérdésre adott vallásos válasz tudománytalanságát bírálva a következőket írja: „El kell ismerni, hogy mint sok esetben, e tekintetben is igen kényelmes hívőnek lenni. Mértéktelenül leegyszerűsödnek a legsúlyosabb problémák. E kényelemért azonban igen nagy árat kell fizetni: fel kell adni a tudományos állásfoglalás lehetőségét.”

Ismét önmagával került szembe a szerző. Egyik helyen kijelenti, hogy a jelzett kérdésekkel kapcsolatban nem lehet a tudományosság mércéjét alkalmazni, a másik helyen pedig szükségesnek tartja ezt a mércét. Azonban abban az összefüggésben, ahogy a szerző a problémákat felveti, vagy az egyik vagy a másik lehet igaz, a kettő együtt semmiképpen sem.

Nem állítjuk, hogy az axiológia területén nem merülnek fel igen nehéz és bonyolult problémák a tudományosság kritériumait illetően. Egyes vélemények szerint az axiológiában a tudományosság ismervét fel kell váltania az „értényesség” ismervének. Pl. egy erkölcsi normáról nem lehet azt mondani, hogy igaz vagy nem igaz, hanem csupán azt, hogy érvényes-e vagy nem érvényes. Ugyanez vonatkozik az élet értelmének problémájára is. Itt azonban nem szabad két dolgot összekeverni – s ezek világos megkülönböztetése hiányzik Schaff művéből. Egy dolog az, hogy az emberek, az egyének életük során milyen elveket tesznek a magukévé (vagyis, hogy milyen választ adnak az érdekes-e élni? kérdésre), s megint más dolog, hogy vajon lehet-e tudományos eszközökkel kutatni az emberi magatartásoknak azt a szféráját, amely az élet értelmének problémájával kapcsolatos. Egy dolog, hogy valaki milyen erkölcsi normákat tart magára nézve érvényesnek, s megint más dolog, hogy lehet-e érdemileg kutatni a normák kialakulásának, a társadalmi élettel való összefüggésüknek, hatékonyságuknak stb. a kérdését. A problémák első csoportja nem tudományos kérdéscsoport, hanem az egyének gyakorlati magatartásának, individuális világnézetének stb. kérdése. Itt valóban csak tanácsot lehet adni arra vonatkozólag, mit kellene tenni, de dönteni senki helyett nem lehet. Azonban a „lelki tanácsadást” nem szabad összekeverni a marxista axiológia tudományos vagy tudománytalan jellegével. Ahhoz, hogy valakinek tanácsot adjunk, valóban elég csak bölcs embernek lenni – sőt még ez sem feltétlenül szükséges –, a marxista értelemben vett „filozofáláshoz” azonban ez kevés. A marxista „filozofálás” a valóság törvényszerűségeinek kutatását, feltárását, a világ gyakorlati-forradalmi átalakítását jelenti. A marxista axiológiának a problémáknak azzal a második sorával kell foglalkoznia, amelyet fent említettünk. S ebben az értelemben „tudományos” minősítést érdemel.

Persze van összefüggés az „értényesség” és a „tudományosság” szférája között, mert hiszen ez utóbbi jelentősen befolyásolja az előbbi. Egyszerűen, ha az egyéni magatartás tudományosan megalapozott, akkor nagyobb valószínűséggel lesz sikeres, nagyobb a valószínűsége annak, hogy az egyén erkölcsi magatartása megfelel a társadalmi körülmények által biztosított lehetőségeknek stb. Ez esetben a tudományosság és érvényesség egybeesik, s az ember

valóban képes lesz szabadon cselekedni. Ez az egybeesés kétségkívül a marxista filozófia talaján lesz a leginkább lehetséges. Ennek azonban éppen az az oka, hogy *a marxizmus képes tudományos választ adni a társadalmi problémákra, köztük az erkölcs kérdéseire*. Ez azonban nem tévesztendő össze valamiféle levegőben lógó üres moralizálással, valamiféle „lelki patyolat” szolgálattal. Ebben az értelemben a marxizmusban valóban nincs egy „szemernyi etika” (Lenin). Meggyőződésünk, hogy a marxista axiológia képes tudományos feladatainak eleget tenni. Schaff érvelése még akkor is jogosulatlan lenne, ha e területen a marxizmus még nem produkált volna semmit. A marxista kutatások azonban, különösen az etika területén, már mutatnak olyan eredményeket, amelyek – ha nem is adnak okot az önelégültségre – minden kétséget kizáróan bizonyítják, hogy e területen is alkalmazható a marxizmus tudományos módszere.

*

A könyvvel kapcsolatos problémáknak csak kis töredékét érintettük. Nem térhettünk ki minden kérdésre. Csupán az általános irányt és a könyv mondanivalójának fő tendenciáját kívántuk jellemezni. Megjegyzéseink elsősorban kritikai jellegűek voltak. Ez annál is inkább indokolt volt, mert *hiba lenne az olvasóban azt a hitet kelteni, hogy a könyv kiadásának ténye Schaff álláspontjának mint egyetlen lehetséges vagy helyes álláspontnak az elismerését jelenti*.

Amikor a fenti fejtegetésekben elsősorban kritikai észrevételeknek adtunk hangot, ezzel nem kívántuk kétségbe vonni sem a szubjektív szándék makulátlanágát, sem azt, hogy a szerző messzeemenően a marxizmus, a párt és a szocializmus érdekeit tartotta szem előtt. Egy pillanatig sem állítjuk, hogy a könyvnek nincsenek érdemei. Sok olyan problémára hívta fel a figyelmet, amelyekkel eddig nem, vagy nem megfelelően foglalkoztunk, számos kérdésben pedig túlságosan leegyszerűsített álláspontok terjedtek el. Azzal, hogy már eldöntöttnek vélt problémákat is megkérdőjelez a szerző, rákényszerít azok újólagos átgondolására, és ha az esetek többségében más megoldáshoz is jutunk, mint Schaff, a problémák újra gondolása nem felesleges.

Lick József

Bevezetés helyett.

Régi tartalmak a marxizmusban, amelyeket újonnan fedezünk fel

„Valamennyi ismeretünk közül a legszebb, a legkelle-
mesebb és a legszükségesebb kétségtelenül önmagunk
ismerete. Valamennyi emberi tudomány közül az em-
berről szóló tudomány a legméltóbb az emberhez. És
tudományaink közül mégsem ez a legkultiváltabb és a
legkidolgozottabb: az átlagember tökéletesen elhanya-
golja. Még azok között is, akik a tudománnyal kérked-
nek, igen kevesen foglalkoznak ezzel, és még kevesebben
vannak olyanok, akik eredményesen foglalkoznak
vele.”

*N. Malebranche: De la recherche de la vérité (Az igaz-
ság kereséséről). I. köt. Párizs 1762. 28. old.*

Maximilien Rubel Marx-életrajzának bevezetésében azt írja,
hogy „Marxot hírneve ellenére – vagy éppen amiatt – rehabilitálni
kell”.¹ Ez a nézet az „ortodox” marxistákat még nem is olyan régen,
minden bizonnyal felháborította volna, pedig nagyon is igaz. Igaz
azért, mert helyre kell állítanunk a marxizmus bizonyos alapvető,
ám hosszú időre elfelejtett vagy háttérbe szorult tartalmainak valódi
rangját és valódi fényét. A marxisták egyébként már hozzá is fogtak
ehhez és egyre eredményesebben dolgoznak rajta.

Korunkban kétségtelenül a tudósok és az ideológia tömegfo-
gyasztói egyaránt újból felfedezik Marxot. Ahhoz sem fér kétség,
hogy ezzel összefüggésben ezekben a körökben újjászületik és
növekszik a marxizmus befolyása.

¹ *Maximilien Rubel: Karl Marx. Essai de biographie intellectuelle.* (Marx
Károly. Szellemi életrajzi tanulmány.) Libr. Marcel Rivière. Párizs 1957.
14. old.

„A fiatal Marx korunk felfedezése” – írja Erich Thier². „Bízást állíthatjuk, hogy a XX. században megváltozott a Marxra vonatkozó közkeletű szemlélet” – írja egyik legújabb munkájában Robert Tucker amerikai marxológus.³ Vég nélkül szaporíthatnánk az ilyen megnyilatkozásokat, amelyek a Marxszal és a marxizmussal kapcsolatos szemlélet megváltozásáról tanúskodnak. És ha igaz is, hogy a magukat marxistának valló és a marxizmus talaján álló szerzők munkáiban nem találkozunk lépten-nyomon ilyen jellegű nyilatkozatokkal, marxizmus-interpretációjuk és ezzel saját tudományos beállítottságuk gyakran radikális megváltozása többet mond minden nyilatkozatnál.

A „felfedezés” többnyire csak abban áll, hogy a közgazdász Marx, a politikus Marx, a szociológus Marx hagyományosan elfogadott képe mellett egyre nagyobb fényt kap a humanista Marx képe, sőt lassanként homályba borítja a többit. Előtérbe nyomul annak a Marxnak a képe, aki az emberi egyén problémáját kutatta, az emberi egyén boldogságáért harcolt. Ez a felfedezés, ha ismerjük a marxizmus keletkezését és történetét, bizonyos értelemben banális; de csak abban az értelemben, hogy minden nagy felfedezés, ex post, visszanézve – amikor már megismertük az igazságot – banálisnak tűnik. Milyen fontosak azonban ezek a banalitások a világról való tudásunk és a világra gyakorolt hatásunk szempontjából!

Habent sua fata libelli, mondták a régiek. Változó a könyvek sorsa, változó az értelme annak, ami bennük van. Nemcsak azért, mert – ahogyan ugyancsak a régiek mondták – tempora mutantur et nos mutamur in illis, nemcsak azért, mert egy adott tartalom felfogásának tárgya változik, hanem azért is, mert a probléma objektív feltételeinek megváltozásával lehetővé válik, hogy jobban lássuk ezt a problémát, s így mód nyílik rá, hogy felismerjük a jelentőségét egyébként már ismert nézetek lebecsült és elhanyagolt aspektusainak. Ez az oka annak is, hogy minden korszak újonnan írja a történelmet: nemcsak azért, mert az embereknek új, eddig ismeretlen tények jutnak a tudomására, hanem azért is, mert a régi tényeket is

2 Erich Thier: *Das Menschenbild des jungen Marx*. (A fiatal Marx emberképe.) Vandenhoeck und Ruprecht. Göttingen 1957. 3. old.

3 Robert Tucker: *Philosophy and Myth in Karl Marx*. (Filozófia és mítosz Marxnál.) Univ. Press. Cambridge 1961. 12. old.

új módon látják. A fennálló feltételekkel összefüggő érdekeik és magatartásuk természetes módon irányítják rá figyelmüket olyan analóg múltbeli jelenségekre, amelyek más korszakok figyelmét esetleg tökéletesen elkerülték. Az események alakulása természetes módon mutatja meg a történelemben azokat az okozati összefüggéseket, melyek lehetővé teszik, hogy bizonyos tények horderejét és jelentőségét helyesen értékeljük, úgy, ahogyan az a kortársak számára (vagyis mielőtt az események következményei megmutatkoztak volna) többnyire lehetetlen volt.

Így semmi csodálatos, semmi rendkívüli nincs abban, ha Marxot az új, megváltozott feltételek között új módon olvassuk, ha előtérbe toljuk a rendszer olyan elemeit, amelyek sokáig homályban voltak. Viszont okvetlenül meg kell magyarázni – különösen elméleti szempontból –, miért éppen ma, éppen a jelenlegi feltételek között következik be ez a változott szemlélet.

Nagy szerepet játszott e tekintetben a fiatal Marx felfedezése a szó szoros értelmében, vagyis új, eddig ismeretlen Marx-szövegek, elsősorban a párizsi „Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből” közzététele. Elég megemlíteni azt a tényt, hogy mind a Kéziratok, mind „A német ideológia” 1932-ben jelent meg első ízben teljes terjedelmében eredeti nyelven, a „Hegeli jogfilozófia kritikájából” pedig 1927-ben – és már ez is megvilágítja, milyen hézagosak voltak az előző nemzedékek Marxra és a marxizmusra vonatkozó ismeretei. Kautsky, Rosa Luxemburg, Plehanov, Gramsci, Lenin tehát nem ismerték ezeket a Marx-szövegeket (jó néhány más, kevésbé fontos írásról nem is beszélve), s így nem ismerhették a teljes marxi irodalmat. Ezt a hézagot még a legnagyobb lángész sem tölthette ki. Annál kevésbé, minthogy itt a marxista gondolat keletkezéséről van szó, arról a keletkezési folyamatról, amely új megvilágításba helyezi ennek a gondolatnak egész további fejlődését.

Mindamellet ezek a munkák, közzétételük ellenére, nem keltettek nagyobb feltűnést a harmincas években, egészen a második világháború kitöréséig. A Kéziratok sajátos visszhangra leltek revizionista körökben, de csak mint harci fegyverek a marxizmus hivatalos sztálinista értelmezése ellen. Itt meg kell említeni egy szociológiai és pszichológiai szempontból érdekes jelenséget. Kísérlet történt arra, hogy a marxizmus érvényes interpretációját olyan

marxi szövegekkel támadják, amelyek látszólag a revizionista verziót támasztották alá, a valóságban azonban a marxizmus népszerűsítésére és befolyásának erősítésére vezettek. Az ugyanis tény, hogy a marxizmus hivatalos verziójának ellenfelei a fiatal Marx hagyatékának népszerűsítésével eredetileg a marxizmust akarták támadni. Az eredmény azonban – szándékuk ellenére – a marxizmus befolyásának erősödése volt, s ezzel párhuzamosan továbbfejlődött a marxizmus feldolgozása: létrejött egy új értelmezés, amely egyre inkább magába szívtta a fiatal Marx gondolatait, és integrálta azokat az eszmei összképbe. Dicséretes kivétel volt Lukács György. Ezt annál inkább hangsúlyozni kell, minthogy annak idején vajmi nehéz volt a dolga. Bármilyen komoly fenntartásokkal élhetünk is marxista szempontból „Geschichte und Klassenbewusstsein” (Történelem és osztálytudat) c. művével kapcsolatban, elmondhatjuk, hogy ő volt az egyetlen, aki – különösen az elidegenülés és a reifikáció szerepének problémáját illetően – önállóan jutott el olyan következtetésekre, amelyek egyeztek a fiatal Marx később nyilvánosságra került szövegeivel.

Annak, hogy a fiatal Marx szövegei a közzétételüket követő első esztendőkhöz oly gyér visszhangra találtak, több objektív oka van.

Először is: túl rövid volt az idő ahhoz, hogy kellő alaposággal fel lehessen dolgozni és valódi jelentőségükben fel lehessen ismerni a nehéz, mondhatnám filozófiailag ezoterikus szövegeket. Megértésükhöz tanulmányozni kellett az egész ifjúhegeliánus miliőt, ezt a területet azonban az akkori marxisták nemigen ismerték, sőt e tekintetben még a mi mai tudásunk térképén is jó néhány fehér folt van.

Másodszor, a marxizmus érvényes, hagyományos formája nem kedvezett a szóban forgó szövegekkel kapcsolatos ismeretek kiszélesítésének. Határozott kölcsönhatással van dolgunk: minthogy a fiatal Marx bizonyos fontos szövegei ismeretlenek voltak, gyökeret eresztetett a Marxra és a marxizmusra vonatkozó hagyományos sztereotíp, s minthogy ez a sztereotíp gyökeret eresztett, akadályává vált látszólag idegen elemek integrálásának. Nemcsak Kautsky, de Rosa Luxemburg számára is Marx minden volt, csak filozófus nem. A marxista eszme képviselői közül Gramsci volt az egyetlen, akinél világos, rendszeres alakban jelentkeztek az emberi egyénnel és az

ember filozófiájával kapcsolatos problémák. Gramsci egyébként e tekintetben nem marxista forrásokból is merített (elsősorban Benedetto Croce inspirálta). Hogy milyen mélyen gyökereztek ezek a meghatározott sztereotípból eredő előítéletek, és mennyire akadályozták az újonnan felfedezett elemeknek a marxizmusról alkotott összképbe való integrálását, azt az a tény is bizonyítja, hogy Marx és Engels művei eddigi legteljesebb orosz nyelvű – már Sztálin halála után megkezdett – kiadásának szerkesztői kihagyták a sorozatból a fiatal Marx egyes írásait, és azokat nem az összes művek között, hanem külön kötetben jelentették meg.

Harmadszor, kétségtelenül közrejátszott itt a sztálini korszak is, amely befagyasztotta a marxizmus fejlődését. A harmincas évek atmoszférájában a hivatalos marxizmusban nem volt hely az egyedi ember problematikája, az ember filozófiája és a humanizmus számára. Az a gondolat, hogy a marxizmust a fiatal Marx humanizmusának fényében lássák, ugyanolyan lehetetlen és idegen valami volt a munkásmozgalom történetének számára, mint ahogyan politikájuk idegennek és lehetetlennek bizonyul a szocialista humanizmus és a humanista módon értelmezett marxizmus fényénél. A marxizmus hagyományos, szigorú és gyakran a gépiességig fokozott sztereotípiját abban az atmoszférában bizonyos aktuális politikai szükségletekkel összhangban nemcsak szankcionálták, hanem még jobban meg is merevítették.

Negyedszer, és minket itt főleg ez érdekel, a háború utáni időnek kellett elkövetkeznie, rendelkezésünkre kellett állniuk a fasizmussal kapcsolatos tapasztalatoknak, a szörnyű háborús élményeknek és – ami a marxisták számára különösen fontos volt – az úgynevezett személyi kultusz korszakával összefüggő tapasztalatoknak és következtetéseknek, hogy a kommunista világmozgalomban felgyűljenek az impulzusok ahhoz, hogy uralkodó, de legalábbis az egyik legfontosabb kérdésnek tekintsék az egyedi embernek, az egyedi ember sorsának, a társadalomhoz való viszonyának problémáját. Ezzel azonban adva voltak a feltételek ahhoz, hogy felismerjék a fiatalkori írások súlyát, és ezen túlmenően a marxizmust mint rendszert ezek segítségével interpretálják, újra végiggondolják a marxizmus útjait és céljait, s világos és tudatosan humanista formát adjanak neki. A fiatal Marx nemcsak sznobizmusból lett „divat”, bár

a sznobizmus is közrejátszott, nemcsak revizionista tendenciák hatására, bár bizonyos mértékig ezek is közrejátszottak, és nemcsak eszmei zűrzavar és egy idegen ideológia előtti hajbókolás következtében, habár ez sem hiányzott. Mégis, mindezek az elemek csak mellékesek, másodrendű jelentőségűek; aki beérné ilyen magyarázatokkal, magának zárná el az utat a dolog lényegéhez, a lényeg pedig az, hogy meghatározott társadalmi feltételek között társadalmi szükséglet keletkezett a fiatal Marx által érintett problematika iránt, hogy emberek – nem föltétlenül marxisták – az őket kínzó kérdésekre bukkantak rá ezekben a művekben, hogy valami hallatlanul időszerűt véltek megpillantani ebben a problematikában, s ily módon „felfedezték” Marxot.

Az ember filozófiájának problematikája, kiváltképpen az egyedi ember és a társadalom közötti viszony problémája növekvő jelentőségre tesz szert oly időben, amikor meginog az elfogadott rend, s amikor vele együtt az eddig társadalmilag elfogadott értékrendszer is megrendül. Amíg a társadalmi mechanizmus surlódásmentesen működik, amíg – hogy a marxizmus nyelvén szóljunk – összhangban vannak a termelőerők és a termelési viszonyok, az ezeknek a társadalmi viszonyoknak a talaján formálódott egyedi ember hajlandó természetesen tekinteni ezeket a viszonyokat, s természetesként fogadja el a társadalmi együttélés normáit is, amelyek a társadalomhoz való viszonyát szabályozzák. Ez többnyire az egyén számára öntudatlanul játszódik le: az adott társadalmi csoportban felnevelkedve átveszi a közösségtől a nyelvet, azt a módot, ahogyan a világot látja, ahogyan gondolkodik, az értékrendszert, az azzal összefüggő szokásokat, konvenciókat és a megfelelő erkölcsöt. Amikor azután a társadalmi viszonyok inogni kezdenek, amikor a társadalom alapjában, majd felépítményében élesednek az objektív konfliktusok a hagyományosan elfogadott értékrendszer megrendülése és felbomlása következtében, az egyedi ember kezd határozottan a maga különállásának a tudatára ébredni, és élesen felveti azt a kérdést, hogy mi a viszonya a többi egyedi emberhez és a közösséghez. „Hogyan kell méltó módon élni?” – ilyen vagy olyan formában mindig ez a kérdés fogalmazódik meg az emberekben. És forradalmi korokban, amikor új társadalmi-gazdasági alakulat váltja fel a régit, amikor felbomlanak az egyén és a közösség addigi hagyományos kap-

csolatai, amikor kínos-keservesen új viszonyok alakulnak ki, ez a kérdés különösen élesen jelentkezik az emberek számára. Akkor tudniillik, amikor az emberek már felismerték ugyan, hogy a régi módon nem lehet tovább élni – és nem is akarnak úgy élni –, de még nem tudják, tulajdonképpen hogyan kell élni. Az ilyen korok kedveznek annak, hogy az egyén szemügyre vegye a saját státusát, a saját sorsát, az ilyen korok előbbre viszik az ember filozófiájának fejlődését. Történetileg nézve az ember filozófiájával kapcsolatos problematika „előtörésének” korszakaiban a filozófiatörténet szókratészi áramlata – amely elsősorban az ember kérdéseivel foglalkozik – határozott győzelmet arat a démokritoszi áramlat felett, vagyis a természetfilozófia felett, amely szerint a filozófia legfontosabb feladata a valóságot szabályozó általános törvények felkutatása és megfogalmazása.

Azok a gondolkodók, akik az ember problémáit teszik vizsgálatuk fő tárgyává, a múltban is tisztában voltak és ma is tisztában vannak ezzel a szerepükkel, amelyet a kor és az emberi tudat konfliktusaiban, az ember önmagáról alkotott ebből eredő képének kialakulásában játszanak. Hegel megalkotta a boldogtalan, szétéptett tudat elméletét, s ma Jean Hyppolite új feltételek között fenntartás nélkül ismétli meg Hegel gondolatait:

„A történelem válságos korszakainak azonban azokat nevezzük, amikor a régi rend már csak látszatként áll fenn, és az új még nem mutatkozott meg. Ezek az átmeneti időszakok, amelyek forradalmakat szoktak megelőzni, egyben a szellemi meghasonlás korszakai is. A dialektika csak mint negatív dialektika tudatosodik. Még nem ismerhető fel benne az a pozitivitás, amely a negativitás túloldala. Hegel óta már több ízben mutattak rá az ilyen válságokra, amelyek az érvényes értékek szférájában lezajló nagy változásokat megelőzik. Mindazonáltal Hegelnek a saját korával kapcsolatos elemzését különlegesen eredetinek tartjuk.”⁴

1845-ben, vagyis éppen akkor, amikor Marx korai munkáit írta, Sören Kierkegaard azt a gondolatot írta le naplójában, hogy a nagy változásokat megelőző korszakokban felbukkannak emberek, akik

4 *Jean Hyppolite: Études sur Marx et Hegel. (Tanulmányok Marxról és Hegelről.)* Libr. Marcel Rivière. Párizs 1955. 60–61. old.

éppúgy, ahogyan a lile a közelgő esőt jelzi énekével, előre látják a kitörni készülő társadalmi vihart.⁵

Ahogyan Hans Schoeps megjegyzi, ez a megállapítás egész sor akkori gondolkodóra alkalmazható (mi a magunk részéről hozzáfűzzük: Marxra minden bizonnyal), akik messze előtte jártak kortársaiknak, s felismerték koruk válságát és az eddigi értéktáblázatok érvénytelenné válásának jeleit.

Talán a legélesebben Alexis de Tocqueville adott kifejezést érzéseinek (és ha az ember figyelemmel kíséri az egykorú eseményeket, azt kell mondani, hogy bámulatra méltó tisztánlátással):

„Világos számomra, hogy hatvan éve tévedünk, ha azt hisszük, hogy a forradalomnak vége. – Ma világosan látni ezt, az ár egyre emelkedik, a tenger az utolsó gátakat fenyegeti. Nemcsak mi nem mondhatjuk el, hogy láttuk befejeződni a nagy forradalmat, hanem valószínűleg az a gyermek sem fogja látni a végét, aki ebben a másodpercben látja meg a napvilágot. Most már nem valamilyen változásról, hanem a társadalmi viszonyok teljes felforgatásáról van szó. És milyen cél irányában? Őszintén megmondom, nem tudom, és nem hiszem, hogy valaki is tudhatná. Csak azt tudjuk, a régi világ a végét járja. Hogy az új hogyan fog festeni? A kor legnagyobb szellemei sem tudnák ezt megmondani.

A legnagyobb szellemek sem képesek ezt előre látni, éppoly kevéssé, ahogyan az ókor gondolkodói sem láthatták előre a rabszolgaság bukását, a keresztény világ eljövetelét, a barbárok rohamát, mindazokat a nagy eseményeket, amelyek megváltoztatták a Föld arculatát.”⁶

Ha figyelembe vesszük, hogy Tocqueville 1850-ben írta ezeket a sorokat egyik barátjának, nagyon világos képet kapunk belőlük azoknak az embereknek a lelkiállapotáról, akik akkoriban szembenéztek az egyes ember problémájával, s elgondolkodtak ennek az embernek az erőszakosan változó közösséghez való viszonyáról. Számuk légiónyi volt. Ha figyelembe vesszük azt a közeget, amelyben Marx mozgott és amelyben úgyszólván szellemileg kifformáló-

5 Hans Schoeps: Was ist der Mensch? (Mi az ember?) Musterschmidt Verlag. Göttingen 1960. 20. old.

6 Alexis de Tocqueville Oeuvres complètes. (Összes művei.) V. köt. Párizs 1866. 461–462. old.

dott, azt találjuk, hogy – humanizmus néven – pontosan ez volt az uralkodó probléma. Feuerbach és Moses Hess, Bruno Bauer és Stirner, mint sokan mások – egyébként a fiatal Marx is – pontosan ezt a problémát tartották a legfontosabbnak: hogyan lehet sorsának szabad alkotójává az ember, aki saját elidegenült műveinek rabszolgájává vált? Hogyan lehet biztosítani az ember számára személyiségének teljes és akadálytalan fejlődését? Hogyan lehet megteremteni az emberi boldogsághoz a legkedvezőbb feltételeket, hogyan lehet olyan létté változtatni az emberi léteezést, amelyik megfelel az ember eszményének, „lényegének” (akkori terminológiával: hogyan lehet igazi emberré változtatni a valóságos embert)?

Ha szemügyre vesszük azokat a problémákat, amelyekkel az akkori humanista irányzatok képviselői viaskodtak, életművük hallatlanul időszerű. Itt van előttünk az elidegenült világ embere. Teremtényei – a gazdasági, a politikai, az ideológiai (különösen a vallási) és a társadalmi szférában (különösen a család vonatkozásában) – önálló tulajdonságok, tesznek szert, s nem vetik többé alá magukat az egyedi ember hatalmának és akaratának, hanem ellenkezőleg, uralkodni kezdenek az emberen, leigázzák őt. Az ember úgy jár, mint a bűvészes, aki felidézte a szellemeket és nem tudott többé megszabadulni tőlük. Márpedig pontosan ez a feladat: ezt az embertelen világot, amelyben dolgok uralkodnak, átváltoztatni az emberek világává, szabad emberek világává, akik tudatosan alakítják sorsukat, s akik számára az ember a legfőbb jó. Az így felfogott humanizmust a boldogság elméletének nevezhetnénk. Elsősorban erről van itt szó: hogy az emberek boldogok legyenek, boldogok lehessenek.

Marx akkor, amikor hozzányúlt ehhez a problémához, semmiképpen nem volt eredeti, és gondolataival sem állt egyedül. Ellenkezőleg, mint ahogyan Lenin oly szépen mondja, Marx saját kora problémáinak és gondolatainak országútján járt. Egyebek között éppen ebből fakadt nagysága. Ebből fakad az, hogy ma is időszerű, hogy oly közel áll hozzánk, amikor ezeket a problémákat felvetjük.

A fiatal Marx és kortársai által fölvetett problémák akkoriban mintegy viharosan jelentkeztek. A régi világ mindenki számára nyilvánvalóan a pusztulás felé haladt. Véres szimbóluma volt e folyamatnak a francia forradalom emléke. Még éppen csak meg-

kapaszkodóban voltak az új világ gyökerei, s eközben alapvető ellentétek éleződtek ki és lepleződtek le. A régi értéktáblák romokban heverték, az újak még éppen csak alakulóban voltak, s tiltakozásokat váltottak ki és konfliktusokat idéztek elő. A tévelygő és stabilitást szomjazó, leigázott és szabadságra vágyó, kizsákmányolt és az élet teljességét követelő, meghasonlott és boldogságra áhítozó egyedi ember problémája élesebben vetődött fel, mint valaha, kendőzetlenül és nyíltan. A kor problémájává vált, mert ez a változás és a forradalom kora volt.

És éppen ez az oka annak, hogy ez a problematika oly közel áll hozzánk ma, egy másik, de hasonló helyzetben, az összehasonlíthatatlanul élesebb, de mégis analóg ellentétek és konfliktusok korában.

Marx és kortársai, közöttük Kierkegaard, az emberi egzisztencia problémáját vetették fel és különféle humanista programokat fogalmaztak meg, mégpedig azért, mert ez az egzisztencia szemmel láthatólag veszélyben volt, mert jelentkezett egy kimondott társadalmi szükséglet a tekintetben, hogy bizonyos kérdések választ kapjanak. Hegel egykor azt írta, hogy egyetlen filozófia sem lépheti túl a korát. Ezt a gondolatot pozitívan is megfogalmazhatjuk: minden filozófia, de főltétlenül minden olyan filozófia, amely visszhangra lel, ilyen vagy olyan időszerű kérdésekre és problémákra ad választ. Éppen ez az oka annak, hogy mi is filozófiailag eltérően vetjük fel az emberi egzisztencia problémáját, éppen ezért érezzük olyan közelinek a fiatal Marx problematikáját.

Az antropológiai problematika azért vált uralkodóvá a modern filozófiában, mert választ kell kapni az emberi egzisztencia kérdésére egy olyan korban, amely fenyegeti ezt az egzisztenciát, és amelyben – két társadalmi alakulat mezsgyéjén – meginogtak a hagyomány által szentesített értékrendszerek. Ebben a diagnózisban olyan kutatók is egyetértenek, akik között egyébként igen nagy a távolság, sőt akiknek egy része egyenesen ellentétes filozófiai állásponton áll.

Egy kommunista, Roger Garaudy, a következőképpen látja a dolgot:

„A két világháború döntő hatással volt az egzisztencia filozófiájának kialakulása és fejlődése szempontjából. Mindenekelőtt döntő mértékben járult hozzá ahhoz, hogy minden filozófiának – az

ateista egzisztencializmusnak, a keresztény filozófiának, a marxizmusnak – az egzisztencia filozófiájává kellett lennie, mert az emberi egzisztencia alapjai inogtak meg, és a válasszal nem lehetett késlekedni. Egyetlen eleven kortársi filozófia sincs, amely ne adna kifejezést az ember e szituációjának, minden ember szituációjának – hiszen az emberek, akiket mindent átfogó konfliktusok, beláthatatlan események sodornak magukkal, és akik szakadatlan halálfélelemben élnek, olyan félelmet éreznek, amely semmivel sem kisebb, mint az események, amelyek előidézik.”⁷

A filozófia birodalmának másik oldalán pedig ott van Martin Buber, egyike azoknak, akik szerintem a minket érdeklő probléma egyik legérdekesebb elemzését nyújtották. Gondolatai azért különösen érdekesek, mert még a második világháború előtt fogalmazódtak meg, vagyis szerzőjük még nem ismerhette azokat a következményeket, amelyekkel ez a háború járt a mai világban élő ember helyzetére.

Buber „Az ember problémája” c. könyvében⁸ hullámhegyeket és hullámvölgyeket különböztet meg az antropológiai gondolkodás történetében, s ezeket a korszakokat az ember magányérzetével hozza összefüggésbe. Ha ezt kiegészítjük azzal, hogy megmagyarázzuk ennek a magányérzésnek az eredetét, ha megfejtjük azt a jelenséget, hogy az ember „otthontalanul” érzi magát egy olyan világban, amely hirtelen megváltozik, s amelyben forradalmi módon alakulnak át az emberek közötti kapcsolatok és az ezek alapjául szolgáló értékrendszerek – akkor fenntartás nélkül egyetérthetünk ezzel a diagnózissal.

Ám az antropológiai probléma – írta Buber – csak a mi korunkban jelentkezik teljesen érett formában. Buber szerint erre a jelenségre, magának a filozófiai gondolkodásnak a fejlődésén és megérelődésén túl, két tényező nyújthat magyarázatot.

Az első a szociológiai tényező, nevezetesen az, hogy a polgári forradalom következtében felbomlottak az emberi együttélés hagyományos formái, pl. a család, a faluközösség, a városi közösség stb.

7 Roger Garaudy: *Perspectives de l'homme*. (Az ember perspektívái.) Presses Univ. de France. Párizs 1959. 8. old.

8 Martin Buber: *Le problème de l'homme*. (Az ember problémája.) Aubier. Párizs 1962. 19. old.

Másodszor azonban – és azt hiszem, itt van gondolatmenetének legérdekesebb része – arról van szó, hogy az ember elveszti hatalmát az általa teremtet világ felett, vagyis arról a jelenségről, melyet valaha Marx, Hegel nyomán, elidegenülésnek nevezett.

„Itt azokkal a kötelékekkel van dolgunk, amelyek az embert a cselekvése vagy hozzájárulása révén keletkezett új dolgokkal és viszonyokkal összekapcsolják. Az ember lemarad a saját művei mögött – így nevezném korunk válságának ezt a specifikumát. Az ember már nem képes megragadni a saját cselekvése által keletkezett világot, ez a világ erősebb, mint ő, függetleníti magát tőle, elene fordul a maga elementáris függetlenségében, és az ember már nem tudja azt a szót, amellyel hatalmában tarthatná és ártalmatlanná tehetné az általa teremtet Gólemet.”⁹

Buber itt más szavakkal ugyanazokról a jelenségekről beszél, amelyek a fiatal Marxnak és kortársainak a figyelmét lekötötték, amikor saját koruk megrázkódtatásai közepette az emberi egyén státusát elemezték. Ugyanerről a jelenségről beszél akkor is, amikor a továbbiakban a technikában, a gazdaságban és a politikában jelöli meg azokat a területeket, ahol elsősorban jelentkezik az ember által teremtet dolgoknak és viszonyoknak az emberek feletti uralma. Buber felfogásában különösen a politika válik ki élesen az első világháború tapasztalatainak háttéréből. Nem szabad elfelejteni, hogy ebben az összefüggésben leírt szavai mögött még nem húzódnak meg a második világháborúnak és következményeinek borzalmai, az emberiség feje felett Damoklész kardjaként függő nukleáris pusztulás veszélyének tudata.

„Ily módon az ember a következő kétségbeejtő ténnyel áll szemben: életre hívott olyan démonokat, amelyeket nem képes többé megfékezni. Mi értelme volt hát ennek a hatalomnak, amely egyúttal tehetetlenséggé vált? A kérdés az ember természetére vonatkozó kérdéssé redukálódott, amely most új, kimondottan gyakorlati jelentőségre tett szert.”¹⁰

És minden bizonnyal itt rejlik a probléma magva: korunkban a filozófiai antropológia problémái az emberek számára praktikus

9 Ugyanott, 60. old.

10 Ugyanott, 61. old.

jelentőségre tettek szert. Ez a magyarázata annak, hogy korunkban, az első, de főleg a második világháború óta különös „hausse”-t figyelhetünk meg e problematika területén. Ezt mint érdekes szociálpszichológiai jelenséget Buber és Garaudy egyaránt hangsúlyozza.

Martin Heidegger a húszas években jellegzetes megfogalmazásban általánosította ezt a helyzetet: „

„Egyetlen korban sem gyűlt össze az emberről oly sok és oly különféle ismeret, mint napjainkban... És egyetlen korban sem tudtak oly keveset az emberről, mint ma. Egyetlen korban sem volt az ember oly sok kérdés tárgya, mint a mi időnkben.”¹¹

Az elidegenülés jelensége régóta fellépett a társadalomban, voltaképpen eleve jelen van az ember egész társadalmi életében, de sohasem jelentkezett olyan éles és mindent maga alá gyűrő formában, mint ma. Éspedig valamennyi – gazdasági, politikai, szociális és ideológiai – alakjában.

Az emberi egzisztenciát mindig, az emberiség történetének minden korszakában fenyegették veszélyek, de a probléma még sohasem volt olyan totális és még sohasem fenyegetett az emberiségnek mint olyannak az egzisztenciája szempontjából olyan kétségbeejtő következményekkel, mint ma.

Természetesen a múltban is előfordult, hogy értékrendszerek meginogtak. Ez a jelenség azonban soha azelőtt nem volt sem olyan általános, sem olyan fájdalmasan mélyreható, mint ma, amikor a világ egyik részén megszilárdult az a meggyőződés, hogy a régi értéktáblák – miközben ugyan nyilvánosan dicsérrettel adóznak nekik – elavultak és *már nem* használhatók, a világ másik részén pedig az emberek egy olyan helyzet terheit viselik, amelyben az új értékrendek még nem tudtak végleges formát ölteni és megszilárdulni, s ezért *még nem* igazán használhatók.

Vajon csoda-e, ha az egyén ebben a helyzetben fenyegettetést és bizonytalanságot érez, ha fél, ha nem érzi a közösséghez fűző szerves kötelékeket, s emiatt elfogja a magány és az elszigeteltség érzése? Szokásos jelenség ez az emberek közötti kapcsolatok szétzilálódá-

11 *Martin Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik.* (Kant és a metafizika problémája.) Verlag Fr. Cohen, Bonn 1929. 200. old.

sának, átrendeződésének korszakaiban. Ezért azonban az is szokásos jelenség, hogy az ember ilyen korokban figyelmesebben szemléli önmagát, többet törődik olyan problémákkal, amelyek mellett egyébként közönyösen halad el, hogy ilyen korokban megnő a filozófiai antropológia jelentősége és szerepe. Martin Buber igen szépen írja:

„Kétféle korszakot különböztetek meg az emberi szellem történetében: azokat, amelyekben az embernek otthona van, és azokat, amelyekben otthontalan. Az előbbieken úgy lakik a világban, ahogyan az ember az otthonában lakik, az utóbbiakban úgy, mint valami nyílt mezőn, és olykor még négy cövek sem áll rendelkezésre, hogy a sátrát felferhesse; az előbbieken az antropológiai gondolat csak a kozmológiai gondolat részeként jelenik meg; az utóbbiakban az antropológiai gondolat jóval nagyobb mélységre és egyben önállóságra tesz szert.”¹²

Napjaink világa olyan korszak, amelyben az emberek nem úgy élnek a társadalomban, mint az otthonukban, hanem mint a nyílt mezőn. Különösen a második világháború s az atomkorszak kezdete óta. Ilyen körülmények között érlelődtek az emberrel összefüggő problémák és kérdések, s a fiatal Marx írásainak nyilvánosságra hozatala valóságos megvilágosodásként hatott. Hiszen Marx olyan problémákra mutatott rá, amelyek a megtévesztésig hasonlítanak a maiakhoz, olyan megoldásokat javasolt, amelyekben a problematika időszerűsége folytán mély hatást kellett gyakorolniuk a gondolkodó főkre. Hirtelen egy egészen másik Marxot látunk a sztereotíp Marx helyén, hirtelen a marxizmus olyan oldalait pillantottuk meg, amelyek újak voltak a bé nem avatottak számára. A fiatal Marx „karrierje”, a marxi humanizmus és ember-filozófia „karrierje”, amely különösen az utóbbi évtizedekben következett be, nemcsak sznobizmus volt, nemcsak revizionizmus volt, nemcsak ravasz támadási kísérlet volt a modern szocializmus tudományos jellege ellen. Nem, itt a fő szerepet a problematika valódi vonzereje játszotta, a problémák frissesége és időszerűsége, különösen a széleskörűen felfogott elidegenülés. Ez a problematika hozta az értelmiségieket, elsősorban a fiatalokat csapatostól a marxizmushoz, és

12 *Martin Buber: Le problème de l'homme.* 19. old.

ez a problémakör vonzott olyan gondolkodókat is, mint Sartre, Merleau-Ponty vagy akár Heidegger is. A legfontosabb azonban nyilván az, hogy vonzotta magukat a marxistákat, hogy megváltoztatta ez utóbbiak marxizmus-felfogását, és az úgynevezett személyi kultusz korszakának tapasztalataival összefüggésben nemcsak az elméletet befolyásolta, hanem a gyakorlatot is. A marxista humanizmus egyre erősebb ideológiai hatalommá válik a munkásmozgalmon kívül és belül egyaránt, azaz mind a szocializmus melletti propagandának, mind pedig az ember szocialista nevelésének elemeként.

Miről is van szó azonban végső soron: általában a marxizmusról, vagy pedig csak a fiatal Marx gondolatairól, amelyeket sokan nemcsak önállóan kezeltek, hanem éppenséggel szembeállítottak az érett Marx eszméivel? Vagy más szavakkal: vajon a marxi humanizmusnak, a marxi ember-filozófiának és főleg a marxi elidegenülés-elméletnek különösen a háború után bekövetkezett „karrierje” a *marxizmus* karrierjét jelenti-e, a marxizmus befolyásának szélesedésével és mélyülésével egyértelmű-e, vagy pedig olyan „karrier”, amely azt jelenti, hogy el kell vetni azt, amit hagyományosan marxizmusnak neveznek?

Ez a kérdés nem kiagyalt valami: a legszorosabban összefügg azzal a ténnyel, hogy a fiatal Marxnak az érett Marxhoz való viszonyát nemcsak revizionisták és a marxizmus ellenfelei, hanem bizonyos „ortodoxok” is vizsgálat tárgyává teszik. Már csak ezért is alaposan szemügyre kell venni a dolgot. A kérdés felvetésének azonban pozitív okai is vannak: nevezetesen az emberek igyekeznek mélyebben behatolni a marxi eszme lényegébe. És nyilván ez a fontosabb mozzanat.

Két különböző Marx van vagy csak egy? Két különböző marxizmus van vagy csak egy? E kérdéseknek figyelemre méltó és nagy jelentőségű módszertani tartalma van, amelynek jelentősége messze túlterjed Marx és a marxizmus kérdésén. A kérdés emellett gyakorlatilag is jelentős: itt ugyanis arról van szó, hogyan látjuk a marxizmust, hogyan értelmezzük a marxizmus tartalmát. Ennek természetesen elméleti és gyakorlati következményei is vannak, amelyek kihatnak a cselekvés szférájára.

Ha összehasonlítjuk egyfelől a Kéziratokat, másfelől „A tőké”-t

vagy az olyan történeti munkákat, mint pl. a „Brumaire 18”, kétségtelenül különböző alkotásokkal van dolgunk, mégpedig mind tartalmi szempontból, mind a szóban forgó munkák intellektuális stílusa szempontjából. Ugyanezt kell elmondanunk nyilvánvalóan akkor is, ha filozófiai munkákat, pl. a Kéziratokat és „A német ideológiát”-t Engels „Anti-Dühring”-jével vagy „Feuerbach...”-jával hasonlítjuk össze. Amíg az összehasonlítás folyamán a felületen mozgunk, nem érezzük alaptalannak azt az állítást, hogy a marxi gondolkodás két tökéletesen különböző fejlődési fokáról és ebben az értelemben két Marxról és két marxizmusról beszélhetünk. Ez az állítás azonban felületesnek és ennek folytán tévesnek bizonyul, ha figyelembe vesszük a genezis, a történeti elemzés követelményét s azt, hogy egy folyamat tagjait nem szabad elszigetelten, összefüggésükből kiragadva vizsgálni. Ha azonban nem látjuk ezt az összefüggést, vagy nem értjük meg a történeti elemzés módszertani követelményét, a kiindulásul szolgáló anyag alapján könnyen eshetünk áldozatul annak a látszatnak, hogy a marxi gondolkodás fejlődési fokai nemcsak sajátosak és különbözők, hanem éppenséggel ellentétesek.

Az a tétel, hogy két Marx van, egy fiatal és egy érett, és két marxizmus, egy humanista és egy dogmatikus-materialista, történetileg különböző változatokban jelentkezett és különböző motívumokra támaszkodott.

A dologban kétségkívül nagy szerepe van annak a meglepetésnek, amelyet Marx szövegei a nyilvánosságra hozatalukat követő első években gyakoroltak. Ekkor ugyanis még keveset tudtak a későbbi művekkel való összefüggésükről, ezzel szemben élesen fel kellett tűnnie a különbségnek, a humanisztikus, etikai, individuális-emberi mozzanatok túlsúlyának a sztereotíp, ökonómiai-szociológiai marxizmussal összehasonlítva, különösen a harmincas években, a marxista szemlélet megmerevedésének és leszűkülésének korszakában. A történelemből jócskán ismerünk olyan eseteket, amikor egy szerző gondolatainak fejlődésében cezura jelentkezik, és tökéletesen új, a múlttal ellentétes szakasz kezdődik, így pl. amikor egy vallásos gondolkodó az ateizmus álláspontjára helyezkedik vagy megfordítva.

E két tényezőn, tehát az újdonság varázsán és a fiatal Marx intellektuális továbbfejlődésének hiányos ismeretén kívül kétségtelenül közrejátszott, legalábbis bizonyos esetekben, az a tudatos óhaj, hogy a marxizmus tudományos alapjait valamilyen etikai, humanisztikus indítékokkal cseréljék fel, vagy legalábbis olyannal, amely a leírás és a törvények szférájából az értékek és az imperatívusok szférájába helyezi át a problémát. Éspedig részben azért, mert ez jobban megfelelt annak az idealista filozófiai talajnak, amelyen a marxizmusról és a szocializmusról ilyen nézeteket valló emberek mozogtak, s részben azért (függetlenül attól, hogy ez mindig teljesen tudatos volt-e), mert a vita terepének ez az áthelyezése megkönnyítette a marxizmus elleni harcot. Ha a szocializmus csak egy, az érvényes értékrendszerre támaszkodó erkölcsi követelményre alapozza létjogosultságát, akkor a harc felvételéhez nem kell egyéb, mint felvonultatni más értékrendszerekre támaszkodó követelményeket. Ám egészen más a helyzet akkor, ha a szocializmus úgy alapozza meg létjogosultságát, hogy a társadalmi fejlődés objektív törvényszerűségére hivatkozik, ha kimutatja cselekvésének tudományos megalapozottságát. Ez az utóbbi helyzet kétségtelenül kedvezőtlenebb a marxista szocializmus ellenfele számára: tudományos érveket csak ellenérvek segítségével lehet megcáfolni, ami – a történelem bizonyítja – a marxizmus esetében nem olyan könnyű. Tekintet nélkül arra, hogy az ilyen nézetek képviselői tudatában voltak-e ennek, szellemi tevékenységük vitathatatlanul a marxizmus forradalmi formájától való osztályjellegű idegenkedésből fakadt.

A harmincas években csakugyan ez a motívum dominál a marxizmusnak abban a specifikus etikai-humanisztikus értelmezésében, amely a fiatal Marx munkáira hivatkozik. Landshutnál, Mayernál, Marcuse-nál, De Mannál és a többieknél lényegében ugyanazt a tendenciát látjuk: miközben azt a szűk és merev hivatalos értelmezést támadják, amelyet a harmincas évek kommunista teoretikusai adtak a marxizmusról (ez a támadás sajnos nemcsak könnyű volt, hanem gyakran jogosult is), mindenáron valamilyen szélsőségesen moralizáló marxizmus-koncepciót próbálnak kidolgozni, amely végső soron de facto tagadja azt, amit tudományos szocializmusnak nevezünk. Ez valódi, klasszikus revizionizmus volt.

1926-ban tette közzé Hendrik De Man „Zur Psychologie des

Marxismus" (A marxizmus pszichológiájához) c. ismert munkáját (az eredeti francia kiadás „Au delà du marxisme” „Túl a marxizmuson” címmel jelent meg), amelyben általában véve szakított a marxizmussal. 1932-ben, vagyis egy évvel a Kéziratok teljes szövegének megjelenése után De Man az ausztromarxisták „Der Kampf” c. lapjában cikket közölt, a mi fejtegetéseink kontextusában jellegzetes címmel: „Der neuentdeckte Marx” (Az újonnan felfedezett Marx).¹³ A szerző bevezetésképpen olyan jellegzetes gondolatmenetet fejt ki, hogy úgy döntöttem, *teljes terjedelmében* közlöm, mert bármilyen rövidítési kísérlet esetén azzal kellene számolnom, hogy elfogultnak vagy tendenciózusnak neveznek.

„Ez év elején megjelent Marxnak egy eddig ismeretlen műve, amely döntő jelentőségű a marxi tanok fejlődésmenetének és értelmének helyes megítélése szempontjából. A munka a marxizmus sok hívét és sok ellenfelét okvetlenül nézeteik felülvizsgálására készíti majd, legalábbis a marxi gondolat történetfilozófiai előfeltevései tekintetében. Itt ugyanis Marx minden más munkájánál világosabban nyilatkoznak meg azok az etikai-humanisztikus motívumok, amelyek szocialista érzülete mögött és egész tudományos életművének értékítéletei mögött meghúzódnak. Első megközelítésben természetesen csak a marxi gondolatnak egy bizonyos fejlődési szakaszáról van szó; vagyis egyelőre nyitott kérdés, hogy ezt a »humanista« szakaszt valamilyen később meghaladott fejlődési foknak vagy pedig a marxi tan maradandó alkotórészének tekintsük-e. Magát a kérdést azonban nem lehet többé megkerülni. Az ortodox marxistáknak, akik eddig Marx egész életművét (legalábbis 1843-tól kezdődőleg) egyetlen rendszerként kezelték, és a rendszerről alkotott felfogásuk alátámasztásaképpen különbségtétel nélkül idéztek »A polgárháború Franciaországban« (1871) c. munkából és a »Hegeli jogfilozófia kritikájához« (1843) c. írásból, most aztán dönteniük kell: vagy az a helyzet, hogy ez a humanista Marx a marxizmushoz tartozik, és akkor alaposan revideálni kell mind Kautsky marxizmusát, mind Buharin marxizmusát; vagy pedig nem tartozik oda, és akkor van egy humanista marxizmus, amelyre hivatkozni lehet a materialista marxizmussal szemben. A marxista

13 Der Kampf, 1932. 224–229. old.

ortodoxia eretnekjei viszont (akikhez magamat is számítom) azzal a kérdéssel kerülnek szembe, mennyiben van joguk magára Marxra hivatkozni akkor, amikor bírálják azt, ami a »marxizmus« alakjában a marxi műből előállott.”¹⁴

Érdekes és okos szavak. A marxológiai munkák olvasása során egyébként meggyőződtem arról, hogy gyakran találunk érdekes és okos gondolatokat olyan embereknél, akik kritikusan állnak szemben a marxizmussal vagy akár egészen messze vannak tőle. Mindenesetre a marxizmus megértése tekintetében nem keveset tanultam tőlük.

Ez azonban nem változtat azon a tényen, hogy egy szerző érdekes és helyes megjegyzéseken kívül téves és nevetséges dolgokat is mondhat. Így pl. ugyanez a De Man ugyanebben a cikkében kijelenti, hogy Marx gondolkodása 1843-ban érte el a csúcst, hogy tehát az igazi Marx a Kéziratok Marxa, nem pedig „A tőké”-é. Ezt a felfogást a harmincas években különböző változatokban több szerző is hangoztatta. Amikor a háború után, nálunk Lengyelországban pedig különösen 1956 és 1958 között olyan törekvések jelentkeztek, hogy a fiatal Marxot mint az „igazit” elszakítsák az érett, a „dogmatizálódott” Marxtól – ez nem volt sem új, sem eredeti.

A figyelemre méltó azonban valami más: mindezek a szerzők hangsúlyozzák, hogy a fiatal Marx munkái nélkül nem lehet helyesen értelmezni Marx későbbi életművének lényegét és tendenciáját. Ezt a gondolatot, bár annak idején egyértelműen revizionista szándékkal fogalmazták meg, nemcsak helyesnek, hanem határozottan fontosnak tartom.

De Man fentebb említett cikkében így ír:

„...lényegként azt kell leszögezni, hogy Marx a Kéziratokban és tágabb értelemben 1843 és 1846 közötti műveiben azokat az érték-érzéseket és értékítéleteket fogalmazta meg, amelyeken egész további munkája, ezen belül tudományos munkássága is alapul, s amelyektől emez igazi értelmét kapja. Teljesen függetlenül attól, hogyan vélekedünk arról a gondolati építményről, amely ezeket az értékítéleteket és érték-érzéseket megformulázza és arról,

hogyan helyezkednek el a történelmi materializmus rendszerében, az nyilvánvaló, hogy ezek megmagyarázzák az *indítékokat*, amelyekből a marxi marxizmus létrejött, tehát magyarázatot adnak *céljaira* és *értelmére* is. Ha ezt a marxizmust, ahelyett, hogy dogma vagy rendszer alakjában eldologiasítanánk, eleven erőként fogjuk fel, ha tehát sem Marx személyétől nem szakítjuk el – impulzusait tekintve –, sem alakváltozásainak fejlődéstörténete tekintetében nem különítjük el a környező világ szakadatlan változásától és az ebből adódó feladatoktól, akkor az 1844-es Marx ugyanúgy a marxizmushoz tartozik, mint az 1867-es Marx vagy mint éppenséggel az 1890-es Engels.”¹⁵

Még visszatérek erre az érdekes gondolatmenetre, amely a fiatal Marx munkásságában keresi Marx eredendő indítékait, a marxizmus céljait és értelmét. Fontosnak tartom ezt a gondolatot.

Még inkább ugyanebben a szellemben nyilatkozik két másik szerző is, akik ugyanahhoz a csoporthoz tartoznak, mint De Man: S. Landshut és J. P. Mayer. Véleményük szerint – mint ahogyan azt a marxi gondolat számos más kutatója is helyesen megállapítja, akikkel ebben a vonatkozásban fenntartás nélkül egyetértek – a marxi politikai gazdaságtan megértésének kulcsa a marxi antropológiában található meg. Antropológiája nélkül ez a politikai gazdaságtan korlátozott és megcsönkített. Idézem a megfelelő szakaszt, mert segítséget nyújt további fejtegetéseinkhez:

„Marx a negyvenes évek írásaiban lépésről lépésre kitarja maga előtt a történeti feltételek egész horizontját, s megépíti magának azt az általános emberi fundamentumot, amely nélkül a gazdasági összefüggések egész kifejtése csak egy éleselméjű közgazdász merő értelmi teljesítménye maradna. Aki nem hatolt be a fiataalkori írások gondolati munkájának ebbe a belső feszültségébe, amely Marx *egész* életművét áthatja, az nem tudja követni Marxot. Ezek a munkák alapvető jelentőségűek Marx szellemtörténeti megértéséhez.”¹⁶

15 Ugyanott, 276. old. – Kiemelés tőlem. – A. S.

16 Marx: Der historische Materialismus. Die Frühschriften. S. Landshut, J. P. Mayer: Einleitung der Herausgeber. (A kiadó bevezetése Marx: A történelmi materializmus. A fiataalkori írások c. kiadványhoz.) A. Kroner Verlag. Leipzig 1932. Első köt. XII–XIII. old.

A fenti megnyilatkozásokkal kapcsolatban, amelyekre ígéretünk szerint még visszatérünk, adódik egy általános jellegű, magában véve banális észrevétel, amely azonban a marxista miliő bizonyos hagyományainak és ítéleteinek háttérében korántsem tekinthető banálisnak: egy gondolkodó *politikai* álláspontja egyáltalán nem döntő abból a szempontból, hogy a marxizmussal kapcsolatos nézetei helyesek-e vagy helytelenek. Az a vulgáris szociologizálás, amely szerint az igazság kérdése az osztályhovatartozás egyenes és közvetlen függvénye, ebben az esetben nem kevésbé téves és ártalmas, mint más összefüggésekben.

Azt a tételt, hogy két marxizmus van, s hogy ellentét van a fiatal és az érett Marx között, nemcsak azok képviselik, akik a revizionizmus álláspontjáról a fiatal Marxot akarják az egyetlen „igazi” Marxszá avatni, hanem azok is, akik – látszólag az ortodox állásponttól – az érett Marxot állítják szembe a fiatallal. E felfogás szerint a fiatal Marx még nem szabadult meg sem a hegeli idealizmus, sem Feuerbach hatásától. Írásai mintegy átmeneti szakaszt jelentenek a szocializmusra való áttérés folyamatában, így bennük még éretlenül jelentkezik a marxi gondolat, s ezért nem tekinthetők olybá, mint amelyek „A tőke” szerzőjének gondolatrendszeréhez tartoznak. Ez a formula egyébként nemcsak szembeállítja az érett Marxot a fiatallal, hanem utóbbit egész egyszerűen kiküszöböli mint *quantité négligeable*-t. Legjobb esetben az történik, hogy kiemelnek egy-egy gondolatot vagy megnyilatkozást a fiataalkori írásokból, mondván, hogy ezekben már jelentkezik a későbbi érett gondolatok gazdagsága. A marxizmus fejlődésének ez a „felfogása” azután természetesen arra vezet, hogy tagadják azt a tételt, amely szerint a marxi antropológia kulcsfontosságú a marxizmus egész rendszerének, lényegének és értelmének interpretációja szempontjából. Az, amit a revizionista táborhoz tartozó szerzők – minden hibájuk ellenére – sok esetben pompásan megértettek és felismertek, a marxizmus forradalmi szellemét ortodox módon értelmező kritikusaik és ellenfeleik előtt sajnos hosszú ideig rejtve maradt. Ebben az összefüggésben is érdekes tudományszociológiai és tudománypsziológiai problémával állunk szemben. Lássunk egy konkrét példát.

Erich Thier protestáns filozófus részletes előszó kíséretében ki-

adta Marx Kéziratait. Az előszó később, 1957-ben, „A fiatal Marx ember-képe” címmel önálló könyvecske alakjában is megjelent.¹⁷

Thier ennek a könyvnek az előszavában a következőt írja:

„A fiatal Marx korunk felfedezése. Míg régebben a Marxért és Marxszal folyó vita többnyire a kései művekre – elsősorban »A tőké«-re – vonatkozott, s még politikai tartalmát tekintve is messzemenően közgazdasági és szociológiai irányú volt, addig most sok esetben Marx »reális humanizmusa« kerül a középpontba. Mit mutat ez? Amikor Marx, gondolkodásának kialakulása idején, kilépett a szűkebb értelemben vett filozófiai elmélkedés szférájából, és először nézett szembe a társadalmi valósággal, otthontalannak és »önmagától elidegenültnek« találta az embert. Ez a gond, ennek az embernek a boldogtalansága hajtotta; s ebben a gondban gyökerezik ettől kezdve egész fáradozása azért, hogy az ember »megértse önmagát«. Ez a fáradozás nem választható el attól a kérdéstől, megszüntethető-e az »ön-elidegenülés« és hogyan, megszabadulhat-e tőle az ember, hogyan »emancipálható« az ember. Ebben az ön-megértésre irányuló törekvésben bontakozik ki Marx gondolkodása, válik egyre rendszeresebbé és éri el nagyfokú zártságát. Azt, hogy itt valóban első formájában áll előttünk a marxi rendszer, 1932 óta tudjuk, amikor első ízben jelent meg nyomtatásban Marxnak 1844-ben, párizsi tartózkodása idején keletkezett több vázlat, amelyek azóta »Gazdasági-filozófiai kézi-
iratok« néven ismeretesek.”¹⁸

1960-ban a Szovjetunióban megjelent L. N. Pazsitnov „A filozófia forradalmi fordulatának forrásainál” c. munkája.¹⁹ Hangsúlyozni kell, hogy ez nagy tárgyismerettel és határozott történeti érzéssel megírt forrásmunka. A szerző egyebek között állást foglal Erich Thiernek azzal a fent idézett nézetével kapcsolatban, amely szerint a fiatal Marx antropológiája adja kezünkbe a kulcsot ahhoz, hogy megérthessük későbbi fejlődését és szocializmusának értelmét.

17 *Erich Thier: Das Menschenbild des jungen Marx.*

18 Ugyanott, 3. old.

19 *L. N. Pazsitnov: U isztokov revoljucionnovo perevorota v filozofii.* (A filozófia forradalmi fordulatának forrásainál.) Szocekgiz. Moszkva 1960.

(Pazsitnov ugyanazt a régebbi előszót idézi, amelyet Thier a Kéziratok kiadásához írt, de mint mondtunk, Thiernek a fiatal Marx ember-képéről szóló könyve csak a szöveg bővített kiadása.) Lásuk, mi erről Pazsitnov mondanivalója:

„Miféle »vezérfonalat« tartalmaznak tehát a Kéziratok a szerző szerint a marxizmus lényegének megértéséhez? Nos, itt a szerző valami »újat« ad tudtunkra. Kiderül, hogy azért kell vezérfonalról beszélnünk, mert a Kéziratokban megtaláljuk »Marx egész világnézetének« fő forrását, *»megértjük belőlük az embernek mint olyannak a lényegét és feladatait«*. A Kéziratok, úgymond, azt mutatják, hogy Marx, amikor kialakította világképét, »eljutott a természet, a társadalom és a történelem szféráját illetően a teremtés és a végcél kérdéseihöz, s ekkor az embert és az emberi élet értelmét« vagyis »a filozófiai-szociológiai antropológiát« állította a középpontba.

Száz esztendővel ezelőtt antropologizmus mint filozófiai doktrína Feuerbach, majd Csernisevszkij világnézetében a materializmus egyik megjelenési formája volt. Korunkban azonban a Thier által is képviselt antropológiai alapelv az egzisztencializmus egyik legfontosabb fundamentuma, az egzisztencializmus pedig az irracionalista, idealista burzsoá filozófia egyik modern válfaja.”²⁰

Nem akarom itt részletesen megvizsgálni Pazsitnov nézeteit a filozófiai antropológiáról, általánosságban és a marxizmuson belül betöltött mai szerepéről. Ezek a nézetek szerintem nem egyebek, mint súlyos melléfogások olyan problémákkal kapcsolatban, amelyek alapvető jelentőségűek a mai filozófiai helyzet diagnózisa szempontjából. Csak az volt a célom, hogy illusztráljam az imént ismertetett gondolatomat. Itt tehát elegendő annyit leszögezni, hogy bár fenntartás nélkül és minden tekintetben marxistának vallom magam, s kétségtelen, hogy politikailag Pazsitnov nézeteihez közel, Thier álláspontjától pedig messze vagyok, szerintem a fiatal Marx antropológiájával kapcsolatos téziseket illetően Thiernek van igaza, nem pedig Pazsitnovnak. Sőt egyenesen attól tartok, hogy az a szarkasztikus hang, amellyel Pazsitnov Marx antropológiájáról, annak szerepéről és a marxi rendszer egészen belül el-

foglalt helyéről beszél, a marxizmusnak valamilyen mélyreható és gyakorlati következményeiben káros meg nem értéséről tanúskodik.²¹

Az a kísérlet, hogy a fiatal Marxot elszigeteljék és szembeállítsák az érett Marxszal – akár arról az álláspontról, amely a fiatal Marxot védelmezi, mint az egyedül „igazit”, akár megfordítva, az érett Marx védelmezésének álláspontjáról –, elkerülhetetlenül reakciót kell kiváltania (és valóban ki is vált) annak a tételnek az alakjában, hogy Marx életműve szerves egész, melyet csak a történetírás bizonyos alapvető követelményeit (és én hozzátenném: a józan ész követelményeit) megsértve lehet különböző, sőt éppenséggel egymástól elszigetelt, mi több, ideológiailag ellentétes elemekre bontani. A továbbiakban ezt az álláspontot szeretném érvekkel alátámasztani. Hogy azonban nyugodtan megtehessem ezt, előbb radikálisan el kell határolnom magamat e tétel védelmének egy bizonyos, meglehetősen szerencsétlen kísérletétől.

Vannak ugyanis szerzők – s ha viszonylag ritkán is, írásban és szóbeli viták alkalmával egyaránt találkoztam nézeteikkel –, akik szerint a marxi gondolkodás egységes jellegének bebizonyításához szükséges és elégséges kimutatni, hogy fejlődésének különböző szakaszaiban *ugyanazokkal* a téma-motívumokkal vagy akár *ugyanazzal* a terminológiával találkozunk. A következőképpen járnak el. Kiragadnak egy bizonyos problémát, pl. az elidegenülést vagy az emberi lényeg, korszakokra osztják Marx szellemi fejlődésfolyamatát, és megvizsgálják, hogy a probléma (vagy akár a terminológia) jelentkezik-e ezekben a különböző időszakokban. Többnyire kiderül, hogy valóban így van, hiszen ahogyan a biblia

21 Mialatt könyvemen dolgoztam, újabb szovjet munka került a kezembe erről a témáról: V. Keselova: Mif o dvuh Marksah. (A két Marxról szóló legenda.) Moszkva 1963. A szerző kiindulópontja helyes, amennyiben tagadja, hogy két marxizmus van, de ugyanabba a hibába esik, mint Pazsitnov. Elveti a Marx filozófiai antropológiájával és annak a rendszer egészében betöltött szerepével kapcsolatos tételt, mégpedig azért, mert ellenfelei ezt a tételt két téves célra használták fel. Az „ideológiai offenzíva” látszata ellenére ez a defenzíva tipikus példája, hiszen az ellenfél által kikényszerített terepen veszi fel a harcot, és azt tartja győzelemnek, ha magától átengedi a terepet az ellenfélnek, hogy azt a látszatot kelthesse, itt nincs ok verekedni.

mondja, „aki keres, az talál”. Csakhogy az ilyesfajta „bizonyíték” elenyészően keveset jelent. Márcsak azért is, mert ezek a problémák nem ugyanazok. Végül is egészen eltérő, gyakran ellentétes filozófiák foglalkoznak hasonló problémakörökkel, pl. az ember problematikájával. És ez a körülmény korántsem „szerves egységüket” bizonyítja, hanem – többnyire – eltérő és különböző voltukat. Még inkább vonatkozik ez a terminológia hasonlóságára. Hiszen közismert tény, hogy egy és ugyanannak az elnevezésnek a burkában különböző jelentések rejtőzhetnek, s többek között a szemantikai elemzés feladata felfedni a szavaknak ezt az eredendő többértelműségét. Ha tehát így akarják „bebizonyítani” a marxi gondolkodás egységét, ez nemcsak módszertanilag téves, hanem szemantikai szempontból is hibás premisszákból indul ki. Mint említettem, ezekkel a nézetekkel ritkán találkozunk ugyan, de már csak óvatosságból is fel kell hívni rájuk a figyelmet.

Azt a problémát, hogy a marxi gondolkodás fejlődése mennyiben egységes vagy nem egységes, történetileg kell megközelíteni. A történetiség nem kizárólag azt jelenti, hogy bizonyos nézetek és eszmék forrásait kell megvizsgálni, bár ez kétségtelenül fontos alkotórésze e kutatási területen minden történeti elemzésnek. A történetiség ennél sokkal szélesebb valamit jelent, nevezetesen azt, hogy „fejlődésükben”, „mozgásukban” kell szemlélni a dolgokat. Csakhogy – és ez a követelmény kifejezetten a marxi történetiség módszertani előírásai közé tartozik – amikor bizonyos jelenségek dinamikáját vizsgáljuk, ez azt jelenti, hogy a történeti folyamatban fellépő *következményeiket* is számításba kell venni. Sok esetben ugyanis csak *ex post* tudjuk meghatározni a szóban forgó jelenségek történeti helyét és történeti jelentőségét, vagyis akkor, amikor bizonyos oksági összefüggések keretei között már következményeik is jelentkeztek. Ezt nem egyszerűen a kortársak rövidlátása okozza, hanem az, hogy gyakran lehetetlenség előre látni, mire vezet végül a legkülönbözőbb eseményláncok egymásba bonyolódása. Egyebek között ezért oly nehéz kortörténetet írni, hiszen itt a közvetlen résztvevő szenvedélyei, érzelmei elkötelezettsége még el is homályosítja a tisztánlátást. Miként fejtegetéseim elején megállapítottam, az emberek nemcsak azért írják újra koronként a történelmet, mert új források válnak hozzáférhetővé, hanem azért is, mert a múltbeli

események új következményeinek jelentkezésével új módon láthatják a múltat. Erre gondolt Marx is, amikor metaforikusan azt mondotta, hogy az ember anatómiája kulcs a majom anatómiájához. Az a módszertani tétel lebegett a szeme előtt, amely szerint a történelem értelme csak ex post ragadható meg hiánytalanul. Ennek a felfogásnak semmi köze a teleologizmushoz, mint ahogyan bizonyos vitákban elhangzott. Hiszen ez a tétel nem azt mondja, hogy az események jellegét nem okaik határozzák meg, hanem az a cél, amelynek megvalósítását szolgálják. Ellenkezőleg, azt mondja, hogy csak a kifejezett következmények alapján tudjuk helyesen értékelni adott eseményeknek azt a történeti jelentőségét, mint okokét az események láncolatában. Ez merőben másvalami, mint a teleologizmus, és kínos, ha valaki úgy szól hozzá egy ilyen vitához, hogy ilyen alapvető dolgot nem ért meg.²²

Bogdan Suchodolski sokkal jobban megértette, miről van itt szó. „Az újkori ember-filozófia születése” c. könyvének előszavában a következőt írja:

„Ennek a választásnak (hogy ti. a szerző az ember-filozófia további fejlődése szempontjából fontosnak tartja a reneszánsz eszméit. – A. S.) a kiindulópontját bizonyos olyan láncszemek alkotják, amelyek az újkori ember-koncepciónak egészen napjainkig vezető fejlődésében lelhetők fel. A jelen új távlatokat nyit e fejlődés előtt. Ahogyan a történelem sok más ágában, az eszmék történetében is a későbbi fejlődési szakaszok teszik lehetővé, hogy jobban megértsük korábbi szakaszok jellegét és problematikáját. A múlt

22 Itt arra a vitára gondolok, amely „Le vrai visage du jeune Marx” (A fiatal Marx igazi arca) c. cikkemmel kapcsolatban bontakozott ki („Recherches internationales à la lumière du marxisme” 1960. 19. sz.). Itt azt állítottam, hogy a fiatal Marx nézeteit akkor tudjuk helyesen értékelni, ha egyebek között Marx későbbi nézeteinek világánál vizsgáljuk őket, mert csak ezekben jelentkeznek világosan bizonyos ifjúkori gondolatok és nézetek következményei. Ezzel összefüggésben Marx egyik módszertani követelményére hivatkoztam (az ember anatómiája kulcs a majom anatómiájához). Fejtegetésem bírálatra készített bizonyos francia marxistákat, különösen Louis Althusser-t „Sur le jeune Marx” (A fiatal Marxról) c. cikkében (La Pensée, 1961. 96. sz.). Althusser teleologizmusnak minősítette felfogásomat. Azt hiszem, itt egyszerűen egy durva félreértésről van szó, mégpedig nemcsak az én nézeteimet, hanem a marxí történetiség módszertani követelményeit illetőleg is.

megértéséhez nemcsak annak forrásait, hanem gyümölcseit is fel kell kutatnunk.”²³

Ha ilyen tágon értelmezzük a „történetiség” fogalmát, viszonylag egyszerűvé válik a marxi gondolat sorsának kérdése. Olyan gondolkodóval van dolgunk, aki több mint negyven esztendeig működik a szellemi alkotó munka területén. Ez idő alatt végigjárja azt az utat, amely a filozófiában az idealizmustól a materializmus-hoz, a politikában pedig a polgári demokratizmustól és liberalizmustól a kommunizmushoz vezet el. Világosan meg tudjuk különböztetni a szakaszokat ebben a fejlődésben, gondolkodónk nézeteinek kialakulásában, egyúttal azonban az is tisztán látható, hogy ezek a szakaszok átnyúlnak egymásba, hogy mindegyik a következő feltételül szolgál. És most az a kérdés, hogy mi a viszony e szerző fejlődésének első időszaka és érett korszaka között.

Nyilvánvalóan el kell vetni azt a felfogást, amely szerint itt két tökéletesen különböző nézetrendszerrel állunk szemben, hiszen először is vitathatatlan tény e nézetek fejlődésének folytonossága, másodszor pedig – és ez még fontosabb – vitathatatlan a rendszer alaptételének folytonossága, még akkor is, ha mind a megfogalmazás, mind a megoldás módja megváltozott. Ugyanilyen nyilvánvalóan el kell vetnünk azt a felfogást is – mint már hangsúlyoztuk – mintha itt végig *ugyanazokkal a nézetekkel* volna dolgunk, csak azért, mert a történeti fejlődés különböző szakaszaiban ugyanazokat az indítékokat és ugyanazt a terminológiát láthatjuk. Hiszen ez a körülmény még egyáltalán nem zárja ki, hogy a gondolkodó ugyanazokat az indítékokat és kérdéseket eltérően vagy éppenséggel ellentétes módon kezelje és oldja meg.

Véleményem szerint csak egyetlen józan álláspont lehetséges: az első szakasz genetikus kapcsolatban áll a későbbiekkel, mert itt születnek meg azok a problémák, amelyeknek megoldásán Marx az egész későbbi alkotó tevékenysége során fáradozik. Voltaképpen tehát a rendszer tengelyét alkotó alaptétel egységéről kell beszélnünk, habár ez nem jelentkezik világosan, ha az egyes szakaszokat vagy részeket egymástól elválasztva elemezzük. Ha ez azonban így

²³ Bogdan Suchodolski: Narodzini nowożytnej filozofii człowieka. (Az újkori ember-filozófia születése.) PWN. Warszawa 1963. 22. old.

van – és nézetem szerint valóban így van –, akkor tételünknek kétségtelen heurisztikus jelentősége van: minthogy az érett Marx gondolatainak egész gazdagsága és lényegi értelme csak Marx fiatalkori eszméinek, a filozófiai antropológia eszméinek fényénél tárul fel. Tételünk ezeknek az érett gondolatoknak a helyes megértését teszi lehetővé. Állítom, hogy ez nemcsak a szocializmus elmélete, hanem gyakorlata szempontjából is alapvető jelentőségű, tekintve, hogy ez a gyakorlat ezer szállal kötődik elméleti-ideológiai alapjaihoz.

Mint már jeleztük, Marx a kor kérdéseire felelt és a kor érdeklődésének széles útján haladt akkor, amikor az akkori gondolkodók többségéhez hasonlóan az emberi egyénnek, az emberi egyén természetéhez és társadalomhoz való viszonyának problémáját helyezte filozófiai vizsgálódásának középpontjába. Marx filozófiai antropológiája abból fakadt, hogy felismerte az emberi egyén konfliktusait a megingó értékek világában, abban a világban, amely az egyik társadalmi alakulatról a másikra való átmenet nehézségeivel küszködött.

Marx, amikor az akkori feltételek között élő ember helyzetét vizsgálja, természetszerűen kapcsolódik a szóban forgó szférában jelentkező filozófiai problematikához, az akkor szokásos terminológiához – a humanizmushoz és az elidegenülés koncepciójához –, hogy megfogalmazhasson bizonyos összefüggéseket, amelyek elsősorban foglalkoztatják: azokat az összefüggéseket, amelyek között az ember különféle művei maguk alá gyűrik alkotójukat. Marx a kor fő problémáját ezekben a viszonyokban látja, amelyek közepe a ember cselekedetei és művei nemcsak objektiválódnak és eldologiasodnak, hanem el is idegenülnek, azaz önálló létezésre tesznek szert és alávetik maguknak az embert. Ezt mutatta neki a társadalmi valóság, amelyben a kapitalizmus fellendülése folytán példátlan erővel mutatkozott meg az elidegenülés. Ez egyébként annyira kézzelfogható és nyilvánvaló volt, hogy e viszonyokat az emberi egyén nevében nemcsak forradalmi gondolkodók bírálták, hanem konzervatívok is, mint pl. Balzac és Carlyle.

Amikor Marx megvizsgálja az elidegenülés különböző válfajait – a vallásit, a politikait, az ideológiai, az ökonómiai – és ezek hierarchiáját, ezt nem a szemlélődés kedvéért teszi, hanem elsősor-

ban azért, hogy kiutat találjon e helyzetből, hogy leküzdje ezt. Végül új álláspontra jut, amelyet reális humanizmusnak nevez, s amelyet én harcos humanizmusnak neveznék. Így rögzíti ekkor Marx a társadalmi kérdések ama szférájának középponti problémáit, amelyek élete végéig a legfontosabbak maradnak számára, így fogalmaz meg olyan elméleti álláspontokat, amelyeknek belső logikája az elmélet szintjén a történelmi materializmushoz, a politikában pedig a kommunizmushoz vezet el.

Marx ekkor a tág értelemben vett ökonómiai problematikát is *antropológiai* aspektusában látja. Itt keresi az elidegenülés góciát és valamennyi másodlagos megjelenésének alapjait. Ez az a terület, ahol meg kell találni az eszközöket az elidegenülés leküzdéséhez, és ezzel biztosítani az embereknek személyiségük teljes kibontakozását, a személyes boldogság optimális feltételeit. Marx csak ekkor kezd közgazdasági kérdésekkel foglalkozni, amire részint gyakorlati körülmények kényszerítik (a „Rheinische Zeitung” szerkesztőjeként számos ilyen szociális és politikai természetű problémával akadt dolga), részint elméleti szempontok (antropológiai elmélkedéseinek következményeként). Marx ebben az időben különböző levelekben emlegeti, hogy tudása e tekintetben hézagos, és hogy itt tanulmányokra van szüksége. Ehhez hozzá is fog, és egész életén át kitart mellette.

Marx számára azonban a politikai gazdaságtan, még ha életét szenteli is neki, korántsem öncél. Marx filozófus és szociológus volt és maradt, akinek a szemében az ember volt a központi kérdés. És pontosan ebben az értelmezésben válik érthetővé, miért összpontosult élete munkássága a politikai gazdaságtan területére. Ezzel azonban munkássága olyan értelmet és jelentőséget nyer, amely veszendőbe menne akkor, ha közgazdasági elméletét nézeteinek összességétől elkülönítve vizsgálnánk.

Próbáljuk meg nyomon követni Marx gondolatait és levonni belőlük a logikus következtetéseket.

Előfeltevésként fogadjuk el – hiszen ez Marx akkori nézeteinek világánál vitathatatlan –, hogy az elidegenülés a társadalom legfontosabb konfliktus-problémája, és tűzzük magunk elé leküzdésének feladatát. A további elemzés nemcsak az elidegenülésnek a társadalmi életben jelentkező sokrétűségét mutatja meg, hanem az el-

idegenülések rangsorát is. Ezek alapját olyan viszonyok alkotják, amelyeket ökonómiai elidegenülésnek nevezhetünk. Középponti mozzanatuk a termelési eszközök magántulajdona, amelyből a munkamegosztás bizonyos specifikus formái fakadnak, továbbá magának a munkafolyamatnak és termékének – az árunak – az elidegenülése. A magántulajdonból következik az embernek ember általi kizsákmányolása, a társadalom osztálytagozódása az ebből fakadó politikai intézményekkel, elsősorban az állammal.

Milyen következtetések adódnak ebből az antropológiai gondolatmenetből?

Első következménye a kommunizmus elfogadása mint olyan mozgalomé, melynek célja megdönteni az ökonómiai elidegenülés viszonyain alapuló társadalmi rendet. Ez tökéletesen világos: ha a cél az emberi személyiség optimális fejlődési feltételeinek és boldogságának biztosítása, és ha ennek a célnak a termelési eszközök magántulajdona alakjában intézményesített ökonómiai elidegenülés áll az útjában, akkor elsősorban a termelési eszközök magántulajdonának elvére kell csapást mérni. Ez pedig azt jelenti, hogy egy bizonyos antropológiai elmélet és kivált egy bizonyos boldogságelmélet következményeképpen elfogadjuk a kommunista programot.

Az ebből az antropológiából folyó második következmény az alkotó erőfeszítés összpontosítása a politikai gazdaságtanra. Ha harcolni akarunk az ökonómiai elidegenülés ellen, ha a fő támadást a tulajdonviszonyok ellen kell irányítani, akkor pontosan meg kell ismerni e viszonyok mechanizmusát összes társadalmi megjelenési formáikban, azaz – ahogyan Marx maga mondotta – meg kell ismerni a polgári társadalom anatómiáját. Ugyanakkor azonban az ökonómiai vizsgálódás nem öncél, hanem csak a cél eszköze, s ily módon mind az ökonómiai problémák, mind a velük szorosan összefüggő politikai problémák csupán a fő célnak, az *ember felszabadításának* elérésére szolgáló eszközök.

Ebben a perspektívában élénk táruul a marxizmus humanista tartalma, lehetővé válik, hogy Marx egész későbbi munkásságát a fiatal Marx humanista álláspontjáról világítsuk meg. Ennek a genetikus elemzésnek óriási heurisztikus jelentősége van. Elutasítva mind a két marxizmusról szóló ostoba tételt, mind pedig a változat-

lan marxizmusról szóló s nem kevésbé ostoba tételt, abból a közép-ső és ugyanakkor termékeny tételből kell kiindulni, hogy Marx a maga szellemi fejlődése folyamán magukat a kutatási problémákat s a kérdésfeltevés és a megoldás módját és stílusát is változtatta. Minthogy azonban fejlődésének minden szakaszában mindvégig az ember felszabadítása volt kutatásának és cselekvésének fő célja, lehetséges és szükséges, hogy az érett Marx gondolatait fiatalkori filozófiai antropológiájának tudatosan megfogalmazott premisszái és tételei segítségével értelmezzük. Ebben az antropológiában találunk magyarázatot azokra a motívumokra, amelyek Marxot később arra készítették, hogy az egyik vagy a másik problémát vizsgálat alá vegye, például politikai gazdaságtannal foglalkozzék. Az antropológia adja meg a kulcsot a tudományos szocializmus későbbi megfogalmazásainak humanista tartalmához, mint amilyen pl. az osztályharc vagy a proletárdiktatúra elmélete.

Ebből tehát nem az következik, hogy a fiatal Marx munkáit a marxizmus érett és önálló megnyilatkozásainak lehetne és szabadna tekinteni, amelyek kiemelhetők érett gondolatainak kontextusából. Ellenkezőleg: a fiatal Marx túlzó „csodálóival” szemben le kell szögezni, hogy itt egy kétségtől zseniális, ám ennek ellenére még nem érett és ebből kifolyólag nem mindig következetes, de minden bizonnyal homályos és pontatlan anyaggal van dolgunk, amelyre határozottan rányomta a bélyegét az ifjúhegeliánus körök intellektuális légköre. Ha Marx 1845-ben, 1846-ban abbahagyta volna tudományos munkásságát, akkor – ellentétben azokkal, akik éppen a fiatal Marxot tekintik az „igazinak” – nem vonult volna be a történelembe. Ebből az következik, hogy nem lehet a negyvenes évekből származó Marx-idézeteket megkülönböztetés nélkül a hatvanas évekből származók mellett felsorakoztatva zsonglörködni, mintha egyenértékű részei volnának egy és ugyanannak a doktrínának, amelyeknek azonos a tudományos jelentősége. Viszont mindenképpen úgy kell felfogni a fiatal Marx munkásságát, mint eszközt ahhoz, hogy értelmezhessük és megvilágíthassuk későbbi műve meghatározott részeinek humanista tartalmát.

Ebben az értelemben nevezhetjük a fiatal Marx antropológiáját kulcsnak politikai gazdaságtanához és analóg módon egész későbbi munkásságához. Ezt a nézetet napjainkban több – különböző

iskolákhoz és irányzatokhoz tartozó – jelentékeny Marx-kutató osztja.

Jean Hyppolite, aki „Marxizmus és filozófia” c. vázlatában két lehetséges alternatív elképzelést mutat be a fiatal és az érett Marx viszonyát illetően, tévesnek minősíti és elveti azt a kísérletet, hogy Marxnak 1847 utáni nézeteit zárt egységként értelmezzék, amely tökéletesen leválasztható a korábbi nézetek háttéréről. Ő azt vallja, hogy ezt a két részt mint egy egészet kell kezelni, s főleg pedig hogy Marx politikai gazdaságtanához filozófiájában kell a kulcsot keresni.

„Bízvást állíthatjuk – és ez a második szempont –, hogy Marxot csak filozófiai munkái alapján lehet megérteni. Az a közgazdász, aki nem ismeri az elidegenülésnek Hegelnél és Feuerbachnál megfogalmazott dialektikáját, ugyanúgy nem értheti meg »A tőke« lényegét alkotó dialektikus mozgást, mint az a filozófus, aki nem ismeri Engels közgazdasági munkáit, melyek oly nagy hatással voltak Marxra...”²⁴

Hasonlóan vélekedik a fentebb már idézett De Man, Landshut és Erich Thier is. Utóbbinál érdekesnek és értékesnek találom azt a megjegyzést, hogy nemcsak az érett Marx eszméinek megértéséhez szükséges a fiatalkori írások ismerete, hanem fordítva is, a fiatal Marx antropológiájának értelme a későbbi írásokból visszanézve válik világossá.

Ugyanígy látja a kérdést az utóbbi években Daniel Bell amerikai marxológus:

„Marxot az a kérdés, hogy miért nincs embereknek tulajdonuk, elvezette a politikai gazdaságtanhoz. Marxot, azt az embert, akinek neve oly elválaszthatatlanul összefonódott a »szomorú tudomány«-nal«, valójában sohasem érdekelte igazán a politikai gazdaságtan. A későbbi években Engelshez írt levelei tele vannak a témával kapcsolatos megvető megjegyzésekkel; arról panaszkodik, hogy a fárasztó közgazdasági kutatások távol tartják más területek tanulmányozásától. Mégis folytatta ezeket, mert számára a közgazdaságtan a filozófia gyakorlati oldala volt – csak ez tárhatta fel az elidegenülés titkait –, s azért is, mert a politikai gazdaságtan kategó-

24 Jean Hyppolite: Études sur Marx et Hegel. 110. old.

riában felismerte ennek az elidegenülésnek az anyagi kifejezését: a gazdasági kizsákmányolás folyamatát.”²⁵

Ma tehát igen különböző és egymástól távol álló szerzők azonos nézetet vallanak a marxi gondolkodás egységét illetően, s ugyanakkor fejlődési szakaszainak különbségeit sem tagadják: így Erich Fromm, Robert Tucker, Kostas Axelos, Pierre Bigo és mások. Hogy ne is beszéljünk a marxistákról, akik számára a dolognak végeredményben egyértelműen világosnak kellene lennie.

Mindazonáltal foglalkozni szeretnék még egy szerzőnek, Erwin Metzke protestáns gondolkodónak az álláspontjával, mert egy új érveléssel járul hozzá a vitához. Metzke ugyanis azt az ellenvetést igyekszik megcáfolni, mely szerint a Kéziratok és a megfelelő időszakból származó többi kiadatlan munka jelentőségét eltúlozzák, hiszen 1932-ig ismeretlenek voltak, s így nem gyakorolhattak befolyást a marxista gondolkodás fejlődésére. Íme – szerintem helyes –, válasza:

„Éppen ennél az oknál fogva azonban itt mindjárt egy súlyos érvre bukkanunk, amely ellenzi, hogy visszanyúljunk ezekhez a kéziratokhoz és nagyra értékeljük őket. Mert ha ezek a Kéziratok 1932-ig ismeretlenek voltak, akkor történetileg sem hathattak, s így, mondják, nincs jelentőségük a marxizmus megértése szempontjából. Ez a némileg együgyű ellenvetés nem veszi figyelembe, hogy ezekben a szövegekben a gyökereket, a mélyen rejlő gyökereket ragadhatjuk meg, amelyekből Marx egész gondolkodása – a legfelső, legvékonyabb ágacskaig – az erejét szívtá. A Kéziratoknak ezt a gyökért voltát a rejtve-maradottság mit sem csorbítja, sőt csak fokozza. Hiszen egészen hasonló módon Hegel gondolkodása is először csak a föld alatt növekedett, és Hegel esetében volt alkalmunk megtanulni, micsoda benső továbbható és teremtmőrt rejt magában ez a növekedés, amely külsőleg nem vált láthatóvá, hanem csak utólag, a hagyatékban került napvilágra, s hogyan bontakozott ki ebből Hegel filozófiájának egy új, átfogó értelmezése.”²⁶

25 *Daniel Bell: The Debates on Alienation.* (Az elidegenülésről folyó viták.) „Revisionism” c. kötetben, G. Allen and Unwin, London 1962. 200–201. old.

26 *Erwin Metzke: Mensch und Geschichte im ursprünglichen Ansatz des Marxschen Denkens.* (Ember és történelem a marxi gondolkodás első kezdeteinél.) „Marxismus-Studien.” Második sorozat. 4. old.

Ez az értelmezés kiválóan jellemzi azt, ahogyan a fiatal Marx munkássága ma a marxizmus fejlődését befolyásolja. Egy valamit tennék csak hozzá: az ilyesmi többnyire csak akkor következik be, amikor az objektív feltételek szükségletet teremtenek bizonyos eszmék számára, s kedveznek annak, hogy az emberek bizonyos anyagokhoz visszanyúljanak és azok elterjedjenek.

Fentebb említettünk két olyan következményt, amely a fiatal Marx antropológiai filozófiájából folyik: a kommunizmus elfogadását és az alkotó erőfeszítés összpontosítását a polgári társadalom anatómiájának elemzésére. Volt még azonban egy harmadik követelmény is, nevezetesen az, hogy Marx elhagyta az emberi egyén problematikáját, és a társadalmi tömegfolyamatok elemzésére összpontosította figyelmét. Bármilyen paradoxnak hangzik, ez a filozófiai antropológiáról a szociológiára való átmenet nemcsak logikus következménye Marx antropológiai érdeklődésének, hanem ennek elmélyítését is jelenti.

Folytassuk az előző kísérletet: a fiatal Marx gondolatmenetének rekonstruálását. A feladat a következő: le kell küzdeni az ökonomiai elidegenülést különféle megjelenési módjaiban és következményeiben, hogy optimális feltételeket lehessen biztosítani az emberi egyén személyiségének és személyes boldogságának kibontakozásához. Az ökonomiai elidegenülés azonban intézményesítve jelenik meg: a tulajdonviszonyok alakjában, a szolgáltatásban álló apparátussal együtt, amely azoknak az osztályérdekeit védelmezi, akik ezekre a viszonyokra alapozzák társadalmi uralmukat és a vagyontalan osztályok gazdasági kizsákmányolását. Az egyén felszabadításának, az elidegenülés leküzdésének tehát az a feltétele, hogy megváltozzanak a fennálló társadalmi viszonyok és intézmények, hogy az osztályviszonyok fennálló rendjének megdöntésével ezeket is megdöntsék. Itt az ökonomia a legszorosabban összekapcsolódik a társadalmi problémákkal és a politikával. Ebben az összefüggésben az egyén felszabadításának kérdését nem lehet többé a szellemi öntökeletesítés kategóriáiban felfogni, habár az a követelmény is megtartja jelentőségét. A felszabadítás kérdése most már társadalmi kérdés, *társadalmi erőknél* a fennálló viszonyok mellett, illetve ellen vívott *harcában* ölt alakot. Javíthatatlan álmodozók és optimisták hihetik csak, hogy az emberek erkölcsi öntöké-

letesítésével, valamilyen moralizáló akcióval meg lehet dönteni a kizsákmányoló osztályok uralmát, és ki lehet küszöbölni az ökonomiai elidegenülés legdrasztikusabb formáját. Marx e tekintetben realista: a történelem elemzésére támaszkodva elveti tegnapi eszméitársainak idealista agyrémeit. Csak nagy társadalmi erők forradalmi harca oldhatja meg ezt a feladatot. Következésképpen állást is foglal e harc mellett, és talál olyan erőt a polgári társadalomban, amely objektív helyzeténél és érdekeinél fogva hivatott ennek a feladatnak az elvégzésére: a proletariátust. Ekkor fogalmazta meg Marx azt a híres gondolatát, hogy a filozófia – természetesen a forradalmi filozófia – a proletariátus ideológiai fegyvere, a proletariátus pedig e filozófia anyagi fegyvere, útmutatásainak végrehajtója. Ily módon Marx, miután az emberi egyén problémáiból, a filozófiai antropológiából indult ki, s az emberi boldogság szférájában tűzte ki a feladatokat, logikus módon egyre inkább az osztálymozgalmak problémáira, az osztályharc kérdéseire helyezi a hangsúlyt. Ez párhuzamos részint a polgári társadalom ökonomiai elemzésével kapcsolatos kérdések egyre erősebb hangsúlyozásával, részint, ezen túlmenően, Marx antropológiai megismerésének mélyülésével. Az egyénről egyre kevesebb szó esik, de akkor is másként, mint azelőtt. Ahogyan „A német ideológiá”-ban olvashatjuk, komikusnak érzi azt, ahogyan erről a témáról két-három évvel előbb, sőt nem egészen egy évvel azelőtt elmélkedett. Mindazonáltal az emberi egyén kérdései továbbra is uralkodók, *ők adják a marxi szocializmus mély értelmét*, ha ezt a szocializmust helyesen értjük és interpretáljuk. És ez mind elméleti, mind gyakorlati szempontból rendkívül fontos.

Több marxológiai munka világosan rámutatott erre a körülményre. A kutató integritása arra kényszerít minket, hogy elismerjük ezeknek a szerzőknek az érdemeit, tekintet nélkül arra, hogy általában hogyan vélekedünk nézeteikről és álláspontjukról. Egyikük, Kostas Axelos, a következőket írja:

„Bárhogyan legyen is, nem szabad elfelejteni, hogy Marx, különösen ifjúkorában, éles szemmel felismerte az ember lényegének bizonyos problémáit, meggyötört emberlétét; az általános kollektívizálás, a radikális szocializálás szószólója jó néhányszor megállt az ember drámája előtt, egyes embereknek és az egyes embernek a

társadalmon belül tönkretett élete előtt. Marx nemcsak a társadalmi struktúrát vagy a fojtogató felépítményt látta, de az emberi egzisztenciát is – mégpedig vérző sebnek. *Nem sokáig időzött azonban ennél a víziónál: sietett fegyvereket és szerszámokat kovácsolni, amelyek segítségével meg lehet szüntetni a szenvedés okait, és egy erőszakos megrázkódtatással meg lehet gyógyítani azt, ami gyógyításra szorul...* Ha ez a cél megvalósul, akkor az ember élete megváltozik, megszűnik minden elidegenülés, eltűnik a különbség a magán- és a közélet között, a világ története a sokoldalú és univerzális tevékenységet kifejtő emberek története lesz. Ily módon az egyén megszabadul szenvedéseitől, a társadalom pedig nem az embernek ember által való kizsákmányolására támaszkodik többé. Eltűnnek az egyén és a társadalom közötti kölcsönös ellentétek, s eltűnik az ellentét szellem és anyag, szubjektum és objektum, természet és történelem között.”²⁷

S valóban így is volt. Marx az emberi egyén problémáiból indult ki, és az egyén előtt álló problémák megoldási módját keresve összpontosította egész figyelmét azokra a társadalmi erőkre és mozgalmakra, amelyek ezt a megoldást meghozhatják. A problematika már nem ugyanabban a formában jelentkezik, mint fiatal korában. Ha munkásságának kései korszakát elemezzük, joggal támadhatnak az emberben kétségek, vajon nem apadt-e el teljesen egy bizonyos pillanatban Marx gondolatvilágában a humanizmus és a filozófiai antropológia árja. E kétely, e probléma nyomaival bőségesen találkozunk a különböző iskolákhoz és irányzatokhoz tartozó mai marxológiai irodalomban.

A marxi humanizmus realitásában való kétkedés mélyebb oka tulajdonképpen az, hogy a társadalmi fejlődés vizsgálata során Marx hosszú időre eltávolodott a filozófiai antropológia iránti *közvetlen* érdeklődéstől.

Először azért, mert ennek az antropológiának a konkretizálásához (amely kimutatja egyebek között, hogy az egyén osztályok és más társadalmi csoportok révén össze van kapcsolva a társadalom-

²⁷ *Kostas Axelos: Marx penseur de la technique. (Marx a technika gondolkodója.) Les Editions de Minuit. Párizs 1961. 49. old. – Kiemelés tőlem. – A. S.*

mal) és követelményeinek megvalósításához a közgazdaságtannal, a szociológiával és a politikával kellett a problémát összefüggésbe hozni, ami természetesen azzal járt, hogy a vizsgálat súlypontja áthelyeződött ezekre a területekre. A dolgok később is ebben az irányban haladtak, mert a forradalmi munkásmozgalomnak képzett erők, különösen teoretikusok híján az osztályharccal közvetlenül összefüggő területekre kellett összpontosítania erőfeszítéseit.

Amikor végül létrejöttek a feltételek ahhoz, hogy a gondolkodás eddig elhanyagolt szférái is napirendre kerüljenek (erről csak a forradalom győzelme után lehetett szó), már gátolta az ügyet a rutin és az az ideológiai hagyomány, amely eddig mindig távol tartotta az antropológiai problematikát, az egyes ember problémáját. Ugyan- ebben az irányban hatott, hogy ez a kutatási terület többnyire az idegen ideológiák hitbizománya volt, sőt olyan platformmá vált, amelyről ideológiai támadásokat intéztek a marxizmus ellen.

Emiatt szorult háttérbe a marxizmusban az antropológiai kérdések köre. Csakhogy a problematikának, az emberi egyén egész bonyolult problematikájának „robbannia” kellett abban a pillanatban, amikor a munkásmozgalom a régi lerombolásáról áttért az újnak a felépítésére. A szocialista államok létrejöttével, az új rend stabilizálódásával, a forradalmi hősiesség és a hadikommunizmus korszakáról a mindennap szocializmusára való áttéréssel egyre határozottabban és egyre agresszívakban jelentkeztek az egyes ember kérdései és velük a kifinomultabb filozófiai problematika: élet és halál, az élet értelme, boldogság és így tovább. Kiderült, hogy a szocializmusban is lehet valaki boldogtalan, hogy a szocializmus senkinek sem garantálhatja személyes boldogságát, még akkor sem, ha képes volna végérvényesen kiküszöbölni a tömegek boldogtalanságának okait. A szocializmusban is meghalnak az emberek, és hogy ez a legnagyobb probléma, amelyet a filozófia sem oldhat meg. Hogy a szocializmusban is helye van annak a kérdésnek, hogy mi az élet értelme. Hogy a szocializmusban is foglalkoztatja az embereket a szabadság problémája, sőt, hogy a szocializmus ebben a vonatkozásban olykor olyan bajokat okozhat, amelyeket a legszebb szavakkal sem lehet „elkenni”. Hogy az emberek a szocializmusban is gondolkodnak a személyes boldogságról. Egy szó mint száz, az ember filozófiája türelmetlenül kezdett dörömbölni a szocializmus

ajtaján. S amikor a dörömbölés nem segített, akkor a növekvő szükségletek, amelyeknek nyomása együtt fokozódott a tiltakozással a szocializmus ama torzulásai ellen, amelyeket személyi kultusz néven emlegetünk, a növekvő szükségletek egyszerűen betörték a kaput. Ez a problematika, akár akarjuk, akár nem, akár találunk még rajta kivetnivalót a marxizmus nevében, akár nem, akár így nevezzük, akár úgy, ma már hatalmas árrá növekedett, amelyet többé senki sem tartóztathat fel. De hát ki is merészelne ma már a munkásmozgalomban szót emelni a marxista humanizmus ellen, ki merészné kétségbe vonni, hogy a szocializmus az emberi egyén ügyét, az emberi egyén boldogságát tartja a legfontosabbnak? Az, hogy Kína álláspontja ebben a kérdésben eltér, az ország feltételeinek sajátos voltával és jelenlegi fejlődési szakaszának specifikumával függ össze.

Vajon csoda-e, ha most, amikor a munkásmozgalomban természetes módon újjászületett az antropológiai érdeklődés, a fiatal Marx és filozófiája is az érdeklődés középpontjába került? Vajon csoda-e, ha az új helyzetben növekszik a marxisták körében a humanista tudat s egyben az a tendencia is, hogy saját ideológiájukat új szemszögből lássák? Vajon csoda-e, ha ebben a helyzetben mind elméleti, mind gyakorlati vonatkozásban megnő a marxisták körében az emberi egyén problémáinak értéke és jelentősége?

Rubel, akit bevezetőben idéztünk, Marx rehabilitálásának szükségességéről beszél. Ha valakiben megütközést keltene ez a kifejezés, gondoljon arra a sokkal messzebb menő rehabilitációra, amelyet a kommunista mozgalom ország-világ előtt megkezdett, bizonyos alapvető értékek rehabilitálására, amelyet – sokszor éles fájdalom közepette – folytatunk. Ez a folyamat végső soron nem más, mint az egyedi ember ügyének rehabilitálása a szocializmusban. És egy bizonyos, kétségtelenül helyes szemszögből nem egyéb, mint *Marx és a marxizmus gyakorlati rehabilitálása*. Hiszen itt nemcsak a fiatal Marx értékeléséről van szó, hanem a kérdés az egész Marxot érinti: a *marxizmusnak* és tartalmának *látásmódjáról* van szó.

Az, hogy visszaadjuk az egyedi embernek az őt megillető helyet a marxista rendszerben s a marxi gondolat *egészét* a humanizmus kontextusában ragadjuk meg, elsősorban gyakorlati, pontosabban gyakorlati-nevelő szempontból fontos.

Nem szabad túlbecsülni az eszme jelentőségét az emberek életére gyakorolt befolyása szempontjából, de lebecsülni sem szabad. Különösen akkor nem, ha az eszme egy neveltetés útján elfogadott s a közvélemény által közvetített alakban avatkozik be az emberek életébe. Egy marxista minden bizonnyal nevetségesnek érezné magát valamilyen bibliai Jahve szerepében, aki ujjával új tízparancsolatot ír a kőtáblára. Egyébként ma már tudjuk, hogy Jahve a legjobb esetben is csak kókler. Erkölcsi törvények nem készülnek rendelésre, s akik ilyen kodifikációs aktussal akarnának megváltani minket, egyszerűen nevetségessé tennék magukat. A közvélemény azonban hallatlanul fontos. Ez a közvélemény a reális társadalmi feltételek talaján alakul ki, s de facto ő kodifikálja az erkölcsiség tízparancsolatait. Napjainkban éppen a szocialista társadalom új, modern tízparancsolatának kodifikálásán munkálkodik. Ez azonban teljesen új helyzetet teremt, mert a közvélemény, ha egyszer kikristályosodott, hatalom. Ez korántsem azt jelenti, hogy kizárja a visszaélésnek, az érvényes normák megszegésének lehetőségét, de kizárja, hogy bűntudat nélkül sértsék meg a normákat, úgy, hogy közben az illető ne érezné, hogy valami rosszat, tisztességtelent művel.

Mindamellett a közvélemény nemcsak spontán módon keletkezik, mint a társadalom alapjában lejátszódó változásokat visszatükröző felépítmény. Tudatosan tudjuk befolyásolni formáját, irányát; fejlődési ütemét pedig föltétlenül. Ezért folyik a társadalomban az ideológiai harc; a társadalom sok esetben teljes cél tudatossággal látja maga előtt a feladatot. Ez a helyzet, legalábbis elvben, a szocialista ideológia esetében. Marx erről már fiatal korában beszélt (a filozófia mint a proletariátus ideológiai fegyvere), Lenin pedig egészen világosan és tudatosan vetette fel a kérdést, amikor a munkásmozgalomnak egy másik fejlődési fokán azt mondom, hogy a szocialista tudatot *kívülről* kell bevinni a munkásmozgalomba. Ez nemcsak a mozgalom első lépéseire nézve igaz. Változott alakban a szocializmust építő társadalomban is jelentkezik a probléma: természetesen akkor, ha ideológián – a szó manapság használatos sok jelentése közül – azoknak a nézeteknek és beállítottságoknak az együttesét értjük, amely meghatározza az emberek társadalmi cselekvését, megfogalmazza e cselekvés céljait és a célokat kitűző értékrendszert.

Természetesen nem mindegy, hogy a marxizmusról milyen képet viszünk be az emberek tudatába neveléssel, propagandával, a művészet hatásával stb. Nem mindegy, hogy az emberek a marxizmust kimondottan humanista koncepciónak látják-e, amely az emberi egyénnek és boldogságának követelményeit mint legfőbb jót és minden tevékenység célját állítja-e előtérbe, vagy olyan koncepciónak, amely árnyékba borítja ezt az elemet, vagy olyannak, amely éppenséggel tagadja, oly módon, hogy a közjót *szembeállítja* az egyén ügyével. Az a probléma, hogy a *marxista humanizmus szellemében* neveljük a szocialista társadalom tagjait, tehát azokat az embereket is, akik a társadalomban a hatalmat gyakorolják vagy fogják gyakorolni, éppen mint a közvéleményformálás tényezője fontos. Nem arról van szó, hogy egyik vagy másik egyén vagy akár csoport pillanatnyi érdekeitől vezettessük magunkat. Ez társadalmilag örültség volna, nemcsak a marxizmus célkitűzéseinek, hanem egészen egyszerűen a józan emberi észnek mondana ellent. Hiszen a társadalomban normális esetben állandóan összeütközésbe kerülnek a különböző egyének érdekei, sőt előfordul, hogy az egyén és a társadalom között keletkezik érdekkonfliktus. Ellenkezőleg, arról van szó, hogy a szocialista társadalom tagjainak tudatában gyökeret verjen az az alapelv, hogy az ember a legfőbb jó, hogy a társadalmi tevékenység célja az emberek boldogsága, s az emberek mindig és mindenkor egyénként léteznek. S ha a társadalmi szükségszerűség egyik-másik esetben azt követeli is, hogy magasabb érdekek nevében egyik vagy másik embercsoport pillanatnyi érdekei ellen járjunk el, ezt mindig szükséges rossznak kell érezni, amelyet hosszú távon és társadalmi méretekben a minimumra kell szorítani. Ez szerényen hangzik ugyan, de mégis igen sokat jelentene, ha a közvélemény valóban ebben az irányban formálódna. *Gyakorlatilag* ennek a közvéleményformálásnak az érdekében fontos, hogy kidolgozzuk a marxizmus humanista képét és ennek fő elemét, az egyes emberre vonatkozó marxista koncepciót.

Ez a koncepció azonban *elméletileg* is igen jelentős a marxizmus további fejlődése szempontjából, különösen a történelmi materializmus továbbfejlesztése szempontjából.

Hadd szögezzük le azt a banalitást, hogy az egyedi ember problematikájának a marxista elmélet talaján való elmélyítése nagy jelen-

tőségű azoknak a humán tudományágaknak a marxista művelése szempontjából, amelyek ezzel a problémakörrel szorosan összefüggnek. Ilyen a pszichológia, a pedagógia, a filozófiai antropológia stb. Ám mindjárt nem olyan egyszerű és banális a dolog, ha összefüggésbe hozzuk azzal a problémával, hogy mi a szerepe a társadalmi valóságról való ismereteink különböző területein a tág értelemben felfogott szubjektív tényezőknek. Ha ugyanis az emberi egyén problémáját az őt megillető szintre emeljük a marxista gondolkodás rendszerében, akkor érvényesíteni és értelmezni tudjuk ezt a szubjektív elemet a megismerésben, a pszichológiai mozzanatot a szociológiában és az individuálist a politikában anélkül, hogy mechanikus leegyszerűsítéssel veszélyeztetnénk ezeket a területeket. Az egyedi ember problematikája iránti megnövekedett érdeklődés azonban egyúttal új lehetőségeket is nyújt a marxista elmélet fejlesztése és elmélyítése terén.

A szubjektív tényezőknek a megismerésben betöltött szerepével kapcsolatos kérdés különböző utakon hatol be a modern ismeretelméletbe, elsősorban egy szélteben-hosszában vizsgált és vitatott probléma közvetítésével; ez pedig a nyelv szerepe az emberi megismerésben. A szubjektum-objektum viszonyának problémája – amelynek fölvetése nélkül egyáltalán hozzá sem lehet nyúlni semmiféle ismeretelméleti viszonyhoz – mindig a legfontosabb és egyúttal a legnehezebb kérdés volt a gnoszeológusok számára. Ezen a területen mindig nagy lehetőség kínálkozott az egyoldalúságra: a szubjektív idealizmustól – amely az ismeretelméleti összefüggésből csak a szubjektív tagot hagyta meg – egészen a vulgarizált, mechanikusan értelmezett visszatükrözési elméletig, amely viszont csak az objektív tagot tartotta meg. A marxista irodalom rendszerint mindkét szélsőséget bírálta és a következő kitűnő formulával dolgozott: a megismerési folyamat objektív, de tartalmaz egy szubjektív elemet. Ez a formula azonban, a megfelelő megvilágítás és konkretizálás híján, sajnos olyan általánosság maradt, amelyet a legkülönbözőbb módokon lehetett értelmezni. A nyelvnek a megismerési folyamatban betöltött szerepére vonatkozó kutatások bizonyos fokig konkretizálják a dolgot. Azzal, hogy figyelembe veszik a szubjektumnak a megismerésben betöltött aktív szerepét, lehetővé teszik a visszatükrözési elmélet leegyszerűsítő értelmezésének elvetését. Az ember

itt önkéntelenül szükségét érzi, hogy kapcsolódjék a fiatal Marx bizonyos megjegyzéseihez, amelyek a természet humanizálásával, a megismerés tárgyának humanizálásával, az emberi érzékszervek történeti jellegével stb. kapcsolatosak, szoros összefüggésben a gyakorlatra vonatkozó koncepciójával. Ez nem azt jelenti, mintha egyszerűen átvehetnénk a fiatal Marxnak ezeket a gondolatait, még kevésbé azt, hogy erre az alapra közvetlenül rá lehetne építeni a marxista ismeretelméletet. Mindamellett ezekben a gondolatokban értékes kezdemények rejlenek, s konkretizálják Marxnak azokat a Feuerbach-tézisekben ismertetett gondolatait, amelyek az intellektus aktív szerepével s egyfelől az idealizmushoz, másfelől a mechanikus materializmushoz való viszonytal kapcsolatosak. Mindenesetre ha a szubjektív tényezőnek a megismerésben betöltött szerepét is figyelembe vesszük az egyedi ember problémájának mélyebb megalapozásához, ezzel új lehetőségeket és távlatokat nyitunk a marxista ismeretelmélet előtt, módot nyerünk arra, hogy új módon lássunk régi problémákat (pl. a visszatükrözési elmélet kérdését), és fölvevünk új problémákat (pl. a nyelvnek a megismerésben betöltött szerepét), hiszen ezzel modernizálódik az ismeretelmélet problematikája és fogalmi apparátusa.

A kérdés még élesebben jelentkezik a marxista szociológia területén²⁸. „A társadalmi lét határozza meg a tudatot” – így szól a szociológiának az alap és felépítmény viszonyával kapcsolatos alaptétele. Marx felmutatta az adott társadalom termelési módjának dinamikája és a társadalom tudatának dinamikája közötti összefüggést, s ezzel megalapozta a materialista történetfelfogást, valamint az emberi megismerés vizsgálatának azt az irányzatát, amelyet tudás-szociológiának nevezünk. Az a tétel, hogy végső so-

28 Az alább következő szociológiai fejtegetések tekintetében számos gondolati indítékot kaptam azoknak a beszélgetéseknek és eszmecsereknél a folyamán, amelyeket Erich Fromm professzorral folytattam 1963 szeptemberében cuernavacai otthonában (Mexikó). Ma már nehezen tudnám megmondani, hogy az alább ismertetett gondolatok közül melyek származnak eredendően Frommtól, melyek az eszmecsere eredményei, és melyek azok, amelyekért egyedül én vagyok felelős. A koncepció alapgondolatai kétségtelenül Fromm professzortól származnak, amit itt hálásan szögezlek le. Annál szívesebben teszem ezt, mint-hogy a nála töltött néhány nap alatt igen sokat tanultam tőle, nevezetesen a marxizmus megértése terén is.

ron a termelési mód változásai determinálják a történeti fejlődést, és hogy a társadalmi tudat mozgása a gazdasági-társadalmi alap alakulásától függ, valaha a marxizmus legélesebben vitatott tétele volt. Hiszen a materialista és az idealista történelemfelfogás harca rendkívül nagy horderejű volt ideológiailag és politikailag. Annál jelentősebb, hogy a modern társadalomtudomány éppen a marxista szociológiának ezt a részét szívta magába a legmaradéktalanabbul, és hogy ma voltaképpen nincs olyan irányzat, amely – ilyen vagy olyan módosítással – ne integrálta volna doktrínájába a marxizmusnak éppen ezt a részét. Mellesleg a legtöbb esetben – ha nem is mindig – anélkül, hogy megjelölné a forrást és a szerzőt, de hát nem ez a fő dolog.

Ma már nem férhet kétség az alapról és a felépítményről és a kettő kölcsönhatásáról szóló elmélet heurisztikus jelentőségéhez. Annál fontosabb tehát, hogy tovább fejlesszük ezt az elméletet. Ennek keretében egyebek között annak a mechanizmusát kellene pontosan tisztázni, ahogyan az alap a felépítményre hat.

Mint tudjuk, a történelmi materializmusnak jócskán akadtak vulgarizálói. Marxot annak idején ez késztette arra a tréfás megjegyzésre, hogy ő nem marxista. Harcba e vulgarizálás ellen, alap és felépítmény viszonyának leegyszerűsített felfogása ellen két fontos gondolatot fogalmaztak meg még az elmélet megalapítói. Az egyik az, hogy az alap–felépítmény viszonylat nem egyoldalú, vagyis a felépítmény is hat az alapra, a másik pedig az, hogy az alap változásai nem közvetlenül idézik elő a felépítmény változásait, hanem ez a hatás több közbülső tag közvetítésével történik. A kérdés most éppen az, hogy melyek ezek a közbülső tagok.

Ma kinevetnénk az olyan „marxizmust”, amely közvetlenül a litvániai gabonaárak hullámlásával akarná megmagyarázni Mickiewicz „Halottak ünnepe” c. művének létrejöttét. Ma már ilyesmi senkinek sem jut az eszébe, de a példa – történetileg – sem nem kiagyalt, sem nem elszigetelt. Ma tudjunk, hogy a dolog sokkal bonyolultabb, hogy a gazdasági jelenségek nem (legalábbis nem mindig) közvetlenül hatnak az ideológiai szférára, hogy a felépítmény fejlődése viszonylag önálló, és hogy ennek az önállóságnak a keretében az eszmék alakulását messzemenően meghatározzák maguk az eszmék. Az alap által a felépítményre gyakorolt hatás mechaniz-

musát azonban ma sem tudjuk konkrétan leírni. A hiányzó tag pedig itt az ember, az emberi miliő, amelyben a társadalmi alap szférájából származó impulzusok működnek és azt eredményezik, hogy létrejön a megfelelő tudat, illetve a megfelelő irányban változik. Mert nincs felépítmény, nincs valamilyen „magáértvaló” társadalmi tudat az azt létrehozó embereken kívül, legfeljebb az idealisták egy bizonyos típusának képzeletében. Egyébként az emberi környezet nélkül alap sem létezik, hiszen az is emberi termék, pontosabban: a természetet átalakító emberek közötti meghatározott viszonyok összessége. Nyilvánvaló tehát, hogy az emberek nélkül az alap nem lehet semmiféle viszonyban a felépítménnyel. Az emberek mindkettő alkotói, s mindig a közbülső tagot alkotják ebben a viszonyban, annak jellegétől függetlenül.

Ma közismert, hogy a társadalmi kérdések marxista vizsgálatának Achilles-sarka a pszichológia. Ennek oka elsősorban minden valószínűség szerint az alap–felépítmény viszony vulgáris megfogalmazásában keresendő, amely kiküszöbölni látszott a pszichológiai tényezőt mint közvetítő elemet. Bár a marxista szókincsben nem ismeretlenek az olyan kategóriák, mint „nemzeti jelleg”, „nemzeti lelki alkat”, „kulturális hagyomány” stb., aligha kockáztathatnánk meg azt az állítást, hogy ezek konkrét szerepet játszanak a társadalom ideológiai felépítményével kapcsolatos problémák vizsgálatában.

Itt azonban világosan jelentkezik a probléma. A társadalom alapjában bizonyos változások zajlanak le, mondjuk, bizonyos műszaki újítások forradalmasítják a termelési módot. Ezeknek meghatározott változásokat kellett maguk után vonniuk általában a társadalmi tudat szférájában és különösen a társadalom ideológiai felépítményének területén (bizonyos ideológiai nézetek plusz a velük kapcsolatos intézmények). De már a felületes megfigyelésből is nyilvánvaló, hogy az alapban lezajlott azonos változások különböző társadalmi miliők esetén az adott társadalom tudatának különböző változásait idézik elő.

Miért? Hogyan történik ez? Nem árt utalni arra, hogy ezek nem merő elméleti kérdések, hogy egyebek között olyan problémákat érintenek, mint pl.: mi az oka annak a ténynek, hogy különböző szocialista népgazdaságokban az alapban lezajlott hasonló válto-

zások után az egyik országban viszonylag könnyen és gyorsan végrehajtható a mezőgazdaság kollektivizálása, másutt viszont nem sikerül megváltoztatni az e vonatkozásban makacs társadalmi tudatot.

Abból, amit fentebb mondtunk, hogy ugyanis az alapnak és a felépítménynek is az ember a *megalkotója* s egyben ő a *közvetítő* egymáshoz való viszonyukban, az következik, hogy ha az alap és a felépítmény elméletébe bevonjuk az egyedi embert és a belőle képződő csoportokat, ezek az elemek döntő szerepre tesznek szert az elmélet továbbfejlesztésében és konkretizálásában.

Az a fent jelzett körülmény, hogy azonos okok különböző okokat idéznek elő aszerint, hogy milyen környezetben hatnak, valószínűsíti azt a hipotézist, hogy van egy társadalmi „szűrő”-rendszer, amely szelektív módon ereszti át és vezérli a felépítmény szférájában az alaptól érkező impulzusok hatását. Ezek a „szűrők” kétségkívül az emberrel függenek össze – az ember ugyanis itt az egyetlen közvetítő közeg. Ám mik ezek a „szűrők”? A metafora, a képszerű kifejezőmód segítségével érzékeltetni lehet, hogy az ember mire gondol, de ez még nem tisztázza a problémát.

Mondhatjuk, hogy itt a szóban forgó közösség pszichológiájával van dolgunk, vagy a jellemek történetileg kialakult arculatával, vagy kitalálhatunk a problémára valamilyen más elnevezést is –, de még mindig ködös megjelölések szférájában mozgunk, amelyek további magyarázatra szorulnak. Bizonyos, hogy minden ilyen esetben közrejátszik az emberek pszichikus beállítottságainak összessége, érzelmi állapotuk, készségük bizonyos értékrendszerek elfogadására, sőt még az emberi pszichikumnak valamilyen – genetikai szempontból racionálisan megmagyarázható – irracionális összetevője is. Ha mindezt és talán még ennél többet is, egybe vesszük azzal, amit az emberek „jellemének” nevezünk, akkor kapunk egy történetileg változékony és társadalmilag keletkezett terméket. Két tényező működik itt közre: a pszichoszomatikus, amely a filogenezis folyamán előálló társadalmi termék, valamint a társadalmi természetű impulzusoknak az egyén életében jelentkező következményei, amelyek az ontogenezis termékei. Ezek alkotják végső soron azokat a „szűrőket”, amelyek szelektálják és egy bizonyos irányba terelik az alaptól érkező impulzusokat. Ezeket a „szűrőket” meg

kell ismerni, ha előre akarjuk látni az impulzusok hatását és tudatosan akarjuk alakítani viselkedésünket. Nem utolsósorban maguknak a „szűrőknek” a változását illetően is, hiszen ezek is változásnak vannak alávetve, még ha ellenállnak is és ha lassúbb is a fejlődési ütemük.

A fentiek természetesen a hipotézisek szférájában mozognak, a megfogalmazás sem pontos, a probléma sem világosan körülhatárolt. Egyszerűen javaslatról van szó, arról az óhajról, hogy bekapcsoljuk a történelmi materializmus vizsgálati módszerébe a pszichológiai elemet, különösen a szociálpszichológiát és a magatartás általános elméletét (behavior-theory). Ezt azonban csak egyféleképpen tehetjük, úgy, hogy bekapcsoljuk az elemzésbe a társadalommal oly sokrétű kapcsolatban álló egyedi ember problémáját.

Van végül egy harmadik terület is, a politika, amelynek a marxista gondolkodás talaján való továbbfejlesztése a legközvetlenebb módon függ attól, hogy megkapja-e az egyedi ember problémája az őt illető helyet a marxizmus keretében.

Az egyedi ember társadalomhoz való viszonyának harmonikus rendezéséért vívott harc egyik jellemző vonása az a követelmény, hogy az egyéni érdek összhangban legyen a társadalmi érdekekkel. Ez a követelmény szorosan összefügg az elidegenülés minden fajtája, különösen az ökonómiai elidegenülés ellen vívott harccal. Az, hogy meghatározott körülmények között az egyén érdeke ne kerüljön többé összeütközésbe sem más egyének érdekeivel, sem a társadalom érdekeivel, csak olyan társadalomban lehetséges, melyben megszűnt a termelési eszközök magántulajdona, s így nincs többé lehetőség az embernek ember által való kizsákmányolására. Ez korántsem azt jelenti, hogy megszűnik az egyén sajátossága a társadalmon belül, hogy többé nem egyénként fog létezni. Csak az történik, hogy a gazdasági szférában megszűnik az egyedi ember társadalmi konfliktus-szituációja: saját életfeltételeinek javítását már csak az összesség helyzetének javításán át és nem az összesség ellenére érheti el. Individualitása, sajátossága több tekintetben egyáltalán nem szűnik meg.

Ezt a tényt nem mindig értették meg, sem a szocialista program ellenfelei, sem hívei.

Az előbbiek értetlensége nem veszélyes, ha jellemző is. Egész sor kommunistaellenes utópiát szerkesztettek abból a tételből kiindulva, hogy a kollektivista rendszerben elpusztul az egyén és az emberi individualitás. Ez az alapgondolata Zamjatin „Mi” c. regényének, amely, azt hiszem, az effajta irodalom ősformája; erre a gondolatra támaszkodik Huxley „Szép új világ”-a és Orwell „1984”-e. Mindezekben az írásokban – a legszélsőségesebben és a leghatásosabb módon azonban kétségtelenül Zamjatin regényében – az történik, hogy félreértik és eltorzítják az egyedi emberi érdek és a társadalmi érdek összeolvadásának elvét, amennyiben úgy fogják fel ezt az elvet, hogy maga az egyén olvad össze a társadalommal, vagyis az egyén eltűnik, a kollektíva egyöntetűsége érdekében elpusztítják az emberi egyéniséget, s ezt a rémképet fokozzák az abszurditás határáig. A legrosszabb az, hogy a fikció (különösen Orwellnél) a valóság bizonyos morzsáira épít. Éppen ez az oka annak, hogy ez a fikció – amely tehát nem merő fikció – annál lenyűgözőbb, minél inkább ismerjük a valóságot.

Ám kétségtelenül rosszabb, ha az egyéni és társadalmi érdek egységének követelményében rejlő igazi értelmet a szocializmus hívei, a szocializmus építői nem értik meg.

Érthető, hogy a harcok forradalmi mozgalom, amelytől az objektív feltételek félkatonai szervezetet és fegyelmet követeltek, elutasította azt a túlhajtott individualizmust, amely oly jellemző volt általában a polgári társadalomra és különösen az értelmiségre. Az individualizmust, kivált a polgári társadalom értelmiségének individualizmusát, különbözőképpen lehet értékelni: így többek között úgy is felfogható, mint a lázadó egyedi ember tiltakozása a tőke molochjának uralma ellen. Ha azonban a forradalmi szocialista mozgalommal állítjuk szembe, akkor reakciónak is tekinthető, mert ellentmond a forradalmi fegyelem követelményeinek és olykor már-már az ellenforradalmi magatartás határát súrolja. Mind a két értékelés igaz, ám igaz az is, hogy a forradalmi mozgalom szempontjából ennek az individualizmusnak mindkét formája elfogadhatatlan, objektíve ellenséges volt.

A szocializmus, az a társadalmi rend, amely az emberi személyiség teljes kibontakozását valósítja meg, *ex definitione* azt a berendezkedést jelenti, ahol minden egyedi ember individualitása valóban

és maradéktalanul kivirágozhat. Ezt a szocializmus, amikor a kapitalizmusban uralkodó életfeltételek ellen harcolt, bizonyos értelemben, bizonyos formában mindig hirdette és propagálta. Ennek ellenére a gyakorlatban mégis elburjánozhattak az anti-individualista tendenciák, ti. nemcsak a kapitalizmus pszichikus örökségének elutasítása értelmében, hanem abban a téves értelemben is, hogy tagadták az egyéniséghez való jogot. Ez a tagadás vált azután az Orwell-féle utópiák reális táptalajává és anyagává. Ennek semmi köze sem volt a marxizmushoz, ezzel szemben határozottan volt valami köze a „munkásellenzék” értelmiségellenes szelleméhez, amely mindaddig kísérteni fog, amíg lesznek nemzedékek, melyekben értelmiségellenes indulatok élnek (az ilyen indulatok jellemzők a munkásosztályra a tőkés rendszerben, különösen fejletlen országokban). Ez az anti-individualizmus nem a társadalmi haladás eleme, ellenkezőleg, olyan elem, amely gátolja a szocialista társadalom fejlődését azáltal, hogy érvényesülni enged bizonyos, a régi rendszerből származó ressentiment-okat.

A szocialista társadalom stabilizálódása ezt az ügyet is napirendre tűzi. Elmúlnak a múltra való traumatikus reakciók, talajukat és értelmüket vesztik a ressentiment-ok, amikor lassanként kialakulnak a népből származó új értelmiség különböző rétegei. Az elméleti problémáknál erősebbnek bizonyul az embereknek a jobb, boldogabb élet utáni vágya. Ehhez viszont az embernek bizonyos mértékű individualitása van szüksége, amely a társadalom jólétének és kulturális színvonalának emelkedésével együtt erősödik. Ekkor spontán módon igyekeznek érvényre jutni olyan tendenciák és beállítottságok, amelyek kedveznek annak, hogy napvilágra kerüljenek a marxizmus bizonyos elfelejtett tartalmai. Ha a hagyomány bizonyos értelemben eltorzította a marxizmust, most megnövekednek az esélyek a marxizmus helyes értelmezésének reneszánszára. Egy ilyen társadalomban potenciális hívei vannak a fiatal Marxnak, illetve ezen túlmenően annak, hogy a fiatal Marxra támaszkodva az egész marxizmust humanisztikusan értelmezzék. Elég egyetlen szikra a robbanás előidézéséhez, és a lehetőség átalakul valósággá.

Amikor a marxizmusban hangsúlyt kap az egyedi ember problémája, politikai-társadalmi koncepciójában napirendre kerül az emberi egyéniség kérdése. Ennek óriási pedagógiai, óriási gyakor-

lati jelentősége van a szocialista társadalomban élő emberek mindennapi élete szempontjából. S annak a ténynek, hogy a marxizmuson belül bekövetkezik az emberi egyén problémájának reneszánsza, és hogy újra napirendre kerül a fiatalkori írások problematikája (ami a marxizmus újfajta felfogásának távlatait nyitja meg) – valószínűleg ez a mozzanat kölcsönzi a legnagyobb fontosságot. Ily módon a marxizmusnak történetileg legrégibb elemei lehetővé teszik számunkra, hogy felfedjük időben fiatalabb, későbbi rétegeinek rejtett értelmét.

A fiatal Marx problematikájának újjászületése elválaszthatatlan a fiatal Marx írásainak elterjedésétől. Ebben azonban egy veszély is rejlik, amelyet annál is inkább szem előtt kell tartani, minthogy reális következményei már érezhetők.

Marx „A tőke” első kötetének utószavában azt írta, hogy művében kacérkodott Hegel stílusával. Ez olyannyira szembe is ötlük, hogy később Lenin kijelentette, Hegel Logikájának ismerete nélkül nem lehet megérteni „A tőke” szerkezetét. Fiatalkori munkáiban azonban Marx nem kacérkodott Hegel stílusával, hanem egész egyszerűen a sajátjaként alkalmazta ezt. Ez teljesen érthető, ha figyelembe vesszük annak a kornak az atmoszféráját, amelyben Marx szellemisége kialakult, s a miliőt, amelyben mozgott. Akkoriban, főleg pedig ebben a miliőben, a hegelianizmus nemcsak divat volt, hanem az uralkodó filozófia, elsősorban ami a filozofálás stílusát illeti. Ez pedig észrevehetően rányomja a bélyegét a fiatal Marx munkáira, alapvetően megkülönbözteti őket érett éveinek stílusától. Ez a nagyszerű író, ez a pompás és kifejezésmódjában igen takarékos stilisztá, akit a maga korában az egyik legjobb tollú német szerzőnek tartottak, fiatal korában valamilyen bőbeszédű, túlterhelt stílusban írt, ami akkori írásait szinte érthetlenné teszi a mai olvasó számára, hacsak bele nem dolgozta magát ebbe a korszakba. Sőt, ami még ennél is rosszabb, a fiatal Marx stílusa nehézkes, ha szabad ilyesmit mondani egy nagy emberről, akiről mindig tisztelettel és csodálattal beszélünk. Ám vitathatatlan, hogy „Hegel módjára” pontatlan, ami a későbbi, aggályosan precíz Marxnál elképzelhetetlen volna.

Egyébként, mint már említettem, nem sokkal később maga Marx is mulatott akkori stílusán és akkori terminológiáján. Több esetben,

pl. ami az „elidegenülés” szót illeti, odáig ment, hogy el is vetette az addig alkalmazott terminológiát. Hegel filozófiájának befolyását többféleképpen és több szempontból lehet megítélni. Én azonban úgy látom, hogy ha valaki tárgyilagosan szemléli a Hegel utáni filozófia fejlődését, nem tagadhatja, hogy ez a filozofálási stílus hosszú időn át negatívan hatott a német filozófiára és azokra a külföldi filozófiai irányzatokra, amelyek a befolyása alá kerültek.

A dolgot még súlyosbítja az a körülmény, hogy a filozófiai antropológia problémái, az úgynevezett ember-filozófia problémái, mint pl. élet és halál, boldogság stb., egyáltalán nem készítetik a gondolkodót egzaktságra és precizításra. Egyszerűen azért nem, mert itt sokszor olyan kérdésekről van szó, amelyekre – a kérdésfeltevés bizonyos módja esetén – egyáltalán nincs is válasz, vagy a válasz közelebb áll a költészethez, mint a tudományhoz és az egzakt gondolkodásmódhoz. Emiatt ezt az amúgy is nehezen megragadható problematikát hosszú időn át olyan irányzatok foglalták le, amelyek éppenséggel elvvé avatták a nem tudományos gondolkodásmódot (pl. különféle vallásos jellegű irányzatok) vagy egyszerűen a homályos gondolkodásmódot (az egzisztencializmus különböző válfajai). Ez korántsem volt véletlen; ellenkezőleg, itt az affinitás elve érvényesült. Itt elvileg elmosódtak a filozófia és a szépirodalom határai (némelyek egyenesen kijelentették, hogy ennek így is kell lennie). Természetesen mind a szépirodalom kárára, amely nem volt többé szép, mind a filozófia kárára, amely nem volt többé tudomány.

Ez volt a helyzet, amikor nálunk, a marxista tábor ajtaján bekopogtatott az antropológiai problematika, követelve, hogy tűzzük újra napirendre. Az egyik oldalon abba az eljárásmodba ütköztünk bele, ahogyan Hegel és a fiatal Marx kezelte ezeket a problémákat, a másikon a vallásos, illetőleg egzisztencialista hagyományba. Vajon csoda-e, hogy azok, akik nagy lelkesedéssel indultak el e problematika felé – különösen a fiatalok köréből –, oly nagy számban estek áldozatul? Hogy egyre-másra jelentkeztek az olyan kísérletek, hogy a marxizmust egzisztencialisztikusan átértelmezzék vagy éppenséggel magát Marxot is egzisztencialistának minősítsék? Vajon csoda-e, hogy olyan tendenciák mutatkoztak – s véleményem szerint ez a legveszélyesebb jelenség –, hogy programmá tegyék

a zavaros gondolkodást és kifejezőmódot, sőt, hogy végül elterjedt az a felfogás, hogy ha precízen akarjuk körvonalazni ezt a problematikát, akkor veszendőbe megy valami nagyon fontos? Hogy tehát ebben az esetben helyes elmosni a filozófia és az irodalom közötti határokat, hogy itt programszerűen le kell mondani a *tudományos* filozófia követelményéről?

Mint mondtam, ennek a helyzetnek a következményei már érezhetőek voltak, különösen ami bizonyos fiatal marxista körökben a filozofálás modorát illeti. Lengyelországban igen világosan látjuk ezt. A dolgot komolyan kell venni. Mert természetesen továbbra is dolgozni fogunk az antropológiai problematikán, és nem fogunk visszarettenni ettől amiatt, hogy ezen az úton veszélyek támadtak. Mindamellett világosan kell látni azokat a veszélyeket, amelyek itt a filozófia *tudományos jellegét* fenyegetik, s erélyesen szembe kell szállni velük, ha nem akarjuk, hogy súlyos károk érijék általában a filozófiát és különösen a filozófiai antropológiát.

Le szeretném szögezni, hogy napirendre lehet tűzni és ki lehet dolgozni az ember-filozófiát az egzakt filozófiai gondolkodás szigorú törvényeinek tiszteletben tartásával, anélkül, hogy vétenénk a filozófia tudományos jellegének követelménye ellen, hogy pontosan és élesen el lehet határolni egymástól a filozófia és a szépirodalom szféráját, tekintve, hogy mindkettő ugyanennek a problematikának a vizsgálatára hivatott, de különféleképpen, főleg különböző stílusban.

Az ember, az emberi egyén problematikája a szépirodalom érdeklődésének középpontjában áll. Ezért normális és érthető, hogy az ember-filozófia legfontosabb problémái tekintélyes helyet foglalnak el regényekben, színdarabokban, versekben is. Ott azonban véleményem szerint másképpen jelentkeznek, mint a filozófiában. A különbség, minden egyébtől eltekintve, abból ered, hogy a műalkotásban az általános kérdéseket a konkrétum, azaz az emberi egyén felől és annak talaján közelítik meg, míg a filozófia, ellenkezőleg, az általánostól jut el a konkrétumhoz, az egyénihez. Többen megállapították, hogy ezt a különbséget enyhítették bizonyos határesetek, pl. a filozófiai jellegű szépirodalom esetében (ilyen Kafka is). Ez igaz ugyan, de az alapelvek nem változtat. Annál kevésbé, mint-hogy az sem mindegy, milyen *stílusban* kerülnek tálalásra a prob-

lémák. A szépirodalomban lehetséges és szükséges, hogy az író metaforákkal dolgozzon, az írónak joga, hogy egy másik, furcsa világot konstruáljon, ha ezen a módon érthetővé tud tenni bizonyos nehezen megfogalmazható, de általa megérzett dolgokat, különösen, ami az érzelmeket illeti. Ilyen Kafka világa is, és ilyen a stílusa, amelynek segítségével érzéseket közöl. Ezt a stílust azonban véleményem szerint semmiképpen sem szabad átvinni a filozófiába. Az egzisztencialisták annak idején megpróbálkoztak ezzel, de az a hibrid, ami így létrejött, sem nem tisztességes filozófia, sem nem jó irodalom. Ha azonban oda jutunk, hogy a zavaros kifejezésmódot programszerűen a filozófia egyik tulajdonságának proklamálják, mégpedig olyan tulajdonságának, melynek elhanyagolása esetén fontos értékek elvesztését kockáztatjuk meg, akkor ez csak egyet bizonyít, azt, hogy az ilyen nézetek képviselőinek fejében zűrzavar uralkodik, s ők ezt erénynek szeretnék beállítani.

Véleményem szerint a marxista állásponttól kidolgozandó emberfilozófia fenti problémáival összefüggésben legalább két követelményt kell leszögezni a kifejezés pontosságával és egyet a tartalommal kapcsolatban.

Először is azokat a kérdéseket, amelyekre értelemszerű válasz adható, meg kell különböztetni azoktól, amelyekre egyáltalán nem várhatunk választ. Ezt a megkülönböztetést igen fontosnak tartom. Hangsúlyozom, hogy ez nem azonos a neopozitivisták dichotómiájával, akik értelmesekre és értelmetlenekre osztják fel a válaszokat (sok olyasmi, ami a neopozitivisták szóhasználatában értelmetlenség, valójában olyan kérdések tárgya, amelyekre lehetséges a válasz). Hány olyan vitás filozófiai kérdés van, amely egyedül és kizárólag a rossz kérdésfeltevésnek köszönheti hosszú életét! Emellett szem előtt kell tartani, hogy az a megállapítás, miszerint egy bizonyos kérdésre lehetetlenség választ adni, szintén válasz, mégpedig sok esetben igen nagy jelentőségű.

Az antropológiai gondolatkör kifejezésmódját illetően azonban rögzíteni kell azt az általános érvényű követelményt, hogy bizonyos kifejezések használata esetén igyekezni kell lehetőleg minél pontosabban meghatározni értelmüket. Ezzel nem egyszerűen a definíciók szükségességét hangoztatjuk, hanem azt követeljük, hogy egy-egy kifejezés egyetlen jelentésének rögzítésével kiküszöböljük a szavak

több jelentésű voltát, azért, hogy a kifejtés folyamán ne lehessen felcserélni egymással a különböző jelentéseket. Ez gyakori eljárás, az úgynevezett szemantikai analízis, amelyet tévesen azonosítanak a neopozitivizmussal. Az igaz, hogy történetileg a neopozitivisták járultak hozzá a leginkább ennek az eljárásnak a népszerűsítéséhez. Minthogy azonban technikai természetű, nincs hozzákötve ehhez vagy ahhoz a filozófiai iskolához. Ha ezt az eljárást gondosan alkalmazzánk, jó néhány „probléma” nyomtalanul eltűnne, sőt egyik vagy másik iskolának a gyökereit is kitépnék. A „problémák” ilyenfajta redukálása mit sem ártana az ügynek.

Ami a tartalmat illeti, egyetlen általános követelményt kell támasztanunk a modern filozófiai antropológiával szemben: maximalsan aknázza ki az emberrel foglalkozó különböző tudományok eredményeit, s mindig ügyeljen arra, hogy megállapításai ne kerüljenek ellentmondásba a szaktudományok adataival. Ez elemi követelmény. Olyan fejtegetések, amelyek nincsenek erre tekintettel, nem tarthatnak igényt arra, hogy tudományosnak nevezzék őket.

Az egyedi ember marxista koncepciója

Kezdjük egy banális igazsággal: minden szocializmus – mind az utópikus, mind a tudományos szocializmus – központi problémája az ember a maga összes vonatkozásaiban. Éspedig nem valamilyen elvont ember, nem az ember általában, hanem a konkrét emberi egyén.

Ez a kétségtől banális igazság bizonyos helyzetekben – bármily paradox módon hangzik is ez – a felfedezés jellegével hat és fontos. Ha ugyanis ezt az igazságot nem fogjuk fel, akkor nem érthetjük meg a szocializmus értelmét, elméleti előfeltevéseit és gyakorlatát.

A szocialista áramlatok mindig tiltakozást jelentettek valamilyen embertelen valóság ellen, az embernek ember által való kizsákmányolása ellen, az emberek között dúló gyűlölködés ellen. „Szabadság, egyenlőség, testvériség”, a nagy francia forradalomnak ezek a jelszavai általános emberi törekvéseket fejeznek ki. E törekvések a különböző korokban más-más tartalmat kaptak és más-más formában fogalmazódtak meg. Miként Kelles-Krauz megjegyzi, lehetséges, hogy ezek a tendenciák és ez a beállítottság még abban a küzdelemben gyökereznek, amelyet az ősközösség vívott az osztálytársadalom közösségpusztító elemei ellen. Mindenesetre bármilyen formát, vallásos vagy világi, utópikus vagy tudományos alakot öltöttek is, ha nem is mindig harcot, de mindig tiltakozást juttattak kifejezésre, melynek kiindulópontja az eleven ember volt a maga szenvedéseivel és a jobb holnapba vetett reménységével. És éppen ezért minden szocializmus egyfajta boldogság-elmélet, még ha nem is minden szocializmus harci teória, hogy a reális küzdelmet szolgálja ezért a boldogságért. Aki azonban nem az embert látja a szocialista eszme középpontjában, az szem elől téveszti a legfontosabbat, és nem érti meg ezt az eszmét.

Ez alól a marxizmus sem kivétel: a marxizmus is a szocialista eszme történeti fejlődésének széles országútján helyezkedik el. Az új, érettebb körülmények között, amikor az emberek közötti kap-

csolatok jellege egyre világosabban megmutatkozott, és a technikai haladás lehetővé tette azt, ami eddig csak utópia szférájában mozoghatott, a szocialista gondolat is új, érettebb alakot ölthetett. Így született meg Marx tudományos szocializmusa, amely sok mindent gyökeresen megváltoztatott a szocializmus addigi formáján, de érintetlenül hagyta kiindulópontját, az egyedi embert és annak vonatkozásait.

1844-ben, egyik polémikus cikkében írta Marx:

„Egy *szociális* forradalom az *egésznek* az álláspontján van azért, mert... az ember tiltakozása az embertelenné vált élet ellen, mert az *egyes valóságos egyén álláspontjáról* indul ki, mert az a *közösség*, melynek tőle való elszakíthatóságára az egyén reagál, az ember *igazi közössége*, az *emberi közösség*.”¹

A társadalomba beleszövődött emberi egyén geneziséét és jellegét tekintve társadalmi, de bizonyos tekintetben mégis autonóm egyén marad. Akkor is, amikor az osztályokat és azok harcát vizsgáljuk, akkor is, amikor a történelemben érvényesülő törvényekről beszélünk, az alapvető – mint a gondok tényleges tárgya és a cselekvés objektuma – mindig a reális, konkrét egyedi ember, a történelem igazi alkotója. Efelől nem volt kételye sem a fiatal, sem később az érett Marxnak.

S valóban, Marx kiindulópontját – elméleti munkásságának első pillanatától fogva – mindig az eleven emberi egyének jelentik. Marx éppen ezen a ponton száll szembe Feuerbach nyomán az idealizmussal, különösképpen a hegeli idealizmussal. Kiindulópontja az eleven, a reális ember.

„Szöges ellentétben a német filozófiával, amely az égből száll le a földre, itt a földről szállunk fel az égbe. Vagyis nem abból indulunk ki, amit az emberek mondanak, elképzelnek, beképzelnek, nem is a mondott, gondolt, elképzelt, beképzelt emberekből, hogy innen eljussunk a hús-vér emberekhez; a valóságosan tevékeny emberekből indulunk ki és az ő valóságos életfolyamatukból ábrázoljuk az életfolyamat ideológiai tükröződésének és visszhangjainak fejlődését is... Nem a tudat határozza meg az életet, hanem az élet határozza meg a tudatot. Az első szemléleti módban a tudatból

1 Marx–Engels Művei. 1. köt. Budapest 1957. 407. old.

indulnak ki mint az eleven egyénből, a másodikban, amely megfelel a valóságos életnek, magukból a valóságos, eleven egyénekből és a tudatot csakis mint az ő tudatukat szemlélik.”²

Ugyanennek a műnek egy másik helyén Marx a következőt írja: „Az előfeltételek, amelyekkel kezdjük, nem önkényesek, nem dogmák, hanem valóságos előfeltételek, amelyekből csak a képzeletben lehet elvonatkoztatni. Ezek az előfeltételek a valóságos egyének, cselekvésük és anyagi életfeltételeik, mind azok, amelyeket készentaláltak, mind azok, amelyeket saját cselekvésükkel hoztak létre. Ezek az előfeltételek tehát tisztán tapasztalati úton megállapíthatók.

Minden emberi történelem első előfeltétele természetesen eleven emberi egyének létezése.”³

Az egyén társadalmi egyén, s mint ilyen, mindig beleszövődött a társadalmi feltételekbe. Ezt Marx igen hamar megértette, de a kiindulópont mindig az *egyén*.

„Az egyének mindig magukból indultak ki, de természetesen adott történelmi feltételeiken és viszonyaikon belül, nem pedig az ideológusok értelmében vett »tisztá« egyénből.”⁴

„A szent család” óta, amelynek előszavában Marx és Engels azt írták, hogy a reális humanizmus legádázabb ellensége a spritualizmus, amely a valóságos emberi egyén helyett az „önmegismerést” hirdeti, sokszor leírták már ennek a műnek azt a megállapítását, hogy a történelmet a reális emberek alkotják, s nem a történelem használja fel az embereket céljai elérésére. Az ember alkotja a történelmet, amely az ő tevékenysége.

Ez a gondolat nyomatékosan és élesen fogalmazódik meg egy későbbi időszakban, a „Bevezetés” („A politikai gazdaságtan bírálatahoz”) c., 1857-ben született műben. Marx itt a termeléssel kapcsolatban a következőt írja:

„Társadalomban termelő egyének – ennél fogva az egyének társadalmilag meghatározott termelése természetesen a kiindulópont.”⁵

2 Marx-Engels Művei. 3. köt. Budapest 1960. 25. old.

3 Ugyanott, 22–23. old.

4 Ugyanott, 63. old.

5 Marx-Engels Művei. 13. köt. Budapest 1965. 151. old.

Afelől tehát nem lehet kétség, hogy Marx kiindulópontja mind fiatal korában, mind későbbi éveiben a reális emberi egyén. Ezt Marx saját szövegei bizonyítják a legjobban. Más kérdés az, hogy elméletileg megalapozott-e az egyedi embernek ez a marxizmus rendszerben elfoglalt helye, hogy ti. kiindulópont és cél. Vagy másképpen: hogy a marxizmusnak, amikor az egyént veszi kiindulópontul, van-e koncepciója az egyedi emberről, és – rendszerét tekintve – egyáltalán lehet-e. Ez a kérdés talán furcsán hangzik, de megkerülni nem lehet. Már csak azért sem, mert reálisan jelentkezik.

Itt van pl. az a lengyel neotomista, aki ezzel kapcsolatban kétegyenlőnek ad hangot, habár *expressis verbis* nem mond ellent azoknak az eszmetársainak, akik – mint pl. Jean Lacroix, Calvez, Cottier vagy Pierre Bigo – a humanizmust a marxizmus legfőbb jellegzetességének nyilvánítják. Mellesleg említjük meg, hogy Calvez egyenesen az emberről szóló totális elméleti rendszerként jellemzi a marxizmust.

„Nem is csoda, ha a mai materialista nem ismeri el és nem is dolgozza ki az emberről szóló filozófiai koncepciót, nem annyira filozófiai, materialista álláspontja miatt, mint inkább módszertani alapelvei folytán, amelyek lényegüket tekintve nem különböznek a pozitivizmus és a neopozitivizmus módszertanától. S míg ennek következtében a klasszikus materializmusban azért volna nehéz külön filozófiai antropológiát találni, mert ott az ember nem különbözik lényegesen az állattól, a modern materializmus azt a módszertani érvet tolja előtérbe, amely tagadja az emberről szóló filozófia lehetőségét, s egyúttal kereken elvitatja a létjogosultságot a metafizikától, mondván, hogy ez egy elmúlt korszak csökevénye és az emberiség nagy tévedése.”⁶

Némileg meglepő álláspont, hacsak *ex definitione* el nem fogadjuk, hogy az egyedi ember koncepciója csak a keresztény perszonalizmus talaján lehetséges, de ugyanakkor kétségtelenül jellemző álláspont is. Az a körülmény, hogy a marxista irodalomban évtizedeken át nem folytak ilyen irányú vizsgálódások, hozzájárult ahhoz, hogy az emberek fejében rögződött a marxizmusnak egy

6 Stefan Świeżawski: Rozum i tajemnica. (Ész és titkok.) Krakko 1960. 224–225. old.

bizonyos sztereotípjá, melynek szótárában egyáltalán nincs helye az emberi egyén problémájának.

Emiatt a nem marxista gondolkodóknak nem lehet szemrehányást tenni, hiszen ugyanezek a kételyek a marxista környezetben is jelentkeztek. Éspedig nemcsak a marxizmus dogmatikus értelmezőinél, akiknél a fennálló hagyomány dogmává válik, és akik nem képesek megérteni a marxista szociológia és történetfilozófia humanista magvát. Olyan tendenciákra is gondolunk itt, amelyeket egyébként revizionizmussal vádolnak, és amelyek nézetem szerint Lukácsnak a „Történelem és osztálytudat” c. műve idején vallott álláspontjához kapcsolódnak. Minthogy ez a „lukácsista család”, ahogyan olykor nálunk nevezik, valóságosan létezik Lengyelországban is, Franciaországban is, meg talán másutt is, érdemes néhány szót szentelni a problémának, hogy eloszlassunk egy véleményem szerint nyilvánvaló félreértést.

Lukács a „Történelem és osztálytudat”-ban azt a gondolatot fejt ki, hogy az *egyén álláspontjáról* – az egyént itt a társadalmi csoporttól elszigetelten értve (akárcsak az egzisztencializmusban vagy a perszonalizmusban) – nem lehet megragadni a „történeti folyamat totalitását”. Ez az álláspont a marxizmus szemszögéből helyes, mert a marxizmus szerint az így felfogott egyén társadalmi fikció.

Ezen az alapon hirdetik ma azt a tételt, hogy Lukács szerint a marxizmusban nincs hely az egyedi ember koncepciója számára, hanem a marxizmus csak a csoport, a társadalmi osztály stb. fogalmát veszi tudomásul. Ez az álláspont teljesen alaptalan. Ez ugyanis nem következik Lukácsnak abból a téziséből, hogy az elszigetelt egyén álláspontjáról nem lehet megragadni a történeti folyamat egészét. Ennek a tézisnek az alapján azt állítani, hogy Lukács szerint a marxizmusban nincs hely az egyén koncepciója számára, egyszerűen hamis következtetés. Még kevésbé következik ez azonban Marxnak azokból az ismert szavaiból – amelyekre e nézet hívei még hivatkozni szoktak –, hogy az emberi lényeg nem az egyes egyénben lakozó elvontság, hanem a társadalmi viszonyok összessége. Ezek a szavak egyébként csak a naturalizmus egyoldalúsága ellen tiltakoznak, és semmiképpen sem értelmezhetők úgy, hogy Marx tagadja az egyén koncepcióját.

Azt az állítást, hogy a marxizmus talaján nem lehet megkonstru-

álni az emberi individuum koncepcióját, azzal a követelménnyel sem lehet alátámasztani, hogy a kommunista társadalmi rendben az egyedi ember érdekének össze kell olvadnia, identifikálódnia kell a társadalmi érdekekkel. Abból ugyanis, hogy az egyedi ember érdekének egybe kell vágnia a társadalmi érdekekkel, semmiképpen sem következik, hogy az egyén megszűnik létezni a lét értelmében (ez legalábbis kissé furcsa volna!) vagy akár törekvései értelmében, mégpedig kizárólag azért, mert nem tekinti a maga számára jónak azt, ami társadalmi szempontból jó. (Ami természetesen azt a tényt nem zárja ki, hogy az egyéni élet számottevő része egyáltalán nem értékelhető ebből a szempontból, azaz társadalmilag közömbös.⁷)

Mindezek a viták tehát a legélesebben napirendre tűzik az emberi egyén marxista koncepciójának problémáját. Ezt a problémát tekintjük tehát alább következő fejtegetéseink középpontjának.

Ma banalitásnak hangzik Feuerbachnak az a tézise, hogy a filozófia kiindulópontja az eleven ember, a húsból és vérből való egyén, a természet egy része. A maga idején azonban ez a tézis a felfedezés erejével hatott, mert a hegelianizmus talaján mozgó akkori filozófiát – ahogyan Marx szokta volt mondani – a feje tetejéről a talpára állította.

Feuerbach antropologizmusa, amelyet Marx élesen bírált a történelmet szem előtt tévesztő szűk naturalizmusa miatt, döntő szerepet játszott az akkori materializmus fejlődésében, mert gyökeres fordulatot hajtott végre a teocentrikus antropológiától az antropocentrikus antropológia és ezzel egyben a világ filozofikus szemlélete felé. Természetesen ne feledjük el, hogy ez az antropologizmus nem vette figyelembe – legalábbis nem eléggé és nem helyesen – a társadalmi és történeti faktor szerepét az egyedi emberről alkotott koncepcióban. Ez volt a korlátja.

Mindazonáltal világosan kell látni, hogy ez a koncepció radikálisan hátat fordított az emberi világ teocentrikus és heteronóm koncepciójának. Enélkül lehetetlen lett volna megszilárdítani a materializmust, leküzdeni Hegel hatását. Nem csoda, hogy oly fon-

⁷ A fenti problémákat nem én agyaltam ki. Egy egyetemi szeminárium vitáin találkoztam velük, amelyeket a filozófiai antropológia kérdéseiről vezettem. Joggal feltételezhető tehát, hogy máshol is felütik a fejüket.

tos szerepet töltött be a marxizmus megalapítóinak szellemi fejlődésében. Engels ezt hosszú évek múltán is hangsúlyozta Feuerbachról szóló művében. Nem csoda, hogy Marx – miközben bírálta Feuerbach antropologizmusát – nézeteinek *ezt az oldalát* változtatás nélkül átvette.

A kiindulópont az egyedi ember, akit hús-vér egvének, a biológiai nem példányának, a természet részének fogunk fel. S ez az egyedi emberre vonatkozó marxi koncepciónak mint materialista koncepciónak az első eleme.

„Az *ember közvetlenül természeti lény*. Mint természeti lény és mint eleven természeti lény egyrészt fel van ruházva *természetes erőkkkel, életerőkkel, tevékeny* természeti lény; ezek az erők benne adottságokként és képességekként, *ösztönökként* egzisztálnak; másrészt mint természetes, testi, érzéki, tárgyi lény *szenvedő*, megszabott és korlátozott lény, amilyen az állat meg a növény is, azaz ösztöneinek *tárgyai* rajta kívül, tőle független *tárgyakként* egzisztálnak, de e tárgyak az ő *szükségletének tárgyai*, lényegi erőinek tevékenykedéséhez és igazolásához nélkülözhetetlen, lényegi *tárgyak*. Hogy az ember *testi*, természeti erejű, eleven, valóságos, érzéki, tárgyi lény, ez azt jelenti, hogy *valóságos, érzéki tárgyakkal* bír lényének, életnyilvánításának tárgyául, vagyis hogy csak valóságos, érzéki tárgyakon *nyilváníthatja* életét. Tárgynak, természetesnek, érzékinek *lenni* és ugyanakkor tárggyal, természettel, érzékkel magán kívül bírni vagy tárgynak, természetnek, érzéknek *lenni* egy harmadik számára: ez azonos...

Egy nem tárgyi lény *nem-lény, képtelen lény (Unwesen)*.”⁸

Így írt Marx a Kéziratokban.

Bár később mulatságosnak találja, milyen erős befolyást gyakorolt Feuerbach és az ő terminológiája ebben az időszakban írt munkáira, ez a befolyás, amely az egyedi emberre vonatkozó marxi koncepcióban mutatkozott meg, továbbra is megmaradt, és meg is kellett maradnia mint a materialista filozófus tartós befolyása. Hadd jegyezzük meg egyébként e materializmus kapcsán, milyen tanulságos a fenti idézet: milyen nyaktörő konstrukciókra volt szükség ahhoz, hogy a fiatal Marx nézeteiből valamiféle szubjektivista

8 Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. Budapest 1962. 108. old.

ismeretelméletet vezessenek le. A fiatal Marx nézetei értelmében, úgy mond, egyenesen megengedhetetlen olyan világról beszélni, amely az embertől *függetlenül* létezik, tehát fel sem lehet vetni azt a kérdést, hogy létezett-e a világ, *mielőtt* az ember létrejött. Az érett Marx szemszögéből, akit – ha csak egy kicsit ismerjük gondolkodásának történetét – lehetetlenség különválasztani az Engels által pl. az „Anti-Dühring”-ben kifejezett nézetektől, ez egyszerűen ostobaság, mint ahogyan minden materializmus álláspontjáról nézve ostobaság. A fiatal Marx azonban még nem volt kész materialista, és különböző dolgokról beszélt, beszélt a természet humanizálásáról, s a következetes naturalizmust minősítette pl. humanizmusnak. Ugyanez a fiatal Marx azonban, aki oly erősen hangsúlyozta az emberi megismerés *aktív oldalát*, az ontológiában materialista volt, és ha figyelmesen olvassuk, nem hagy kétséget afelől, hogy ontológiai nézeteit nem szabad idealista módon interpretálni, hogy ismeretelméleti nézeteit ontológiájával összefüggésben és annak világánál kell olvasni és értelmezni, nem pedig ontológiájával szembeállítva. E tekintetben semmi kétséget sem hagynak a tárgyakról mondott szavai, amelyek az embertől *függetlenül* és rajta kívül léteznek.

Így tehát az emberi egyénekből indulunk ki, az eleven, testi, tárgyi lényekből, akik a természet részeként tárgyak más egyének számára, még ha egy különös nem tárgyai is.

Marx már régebben tudta, hogy a hegeli filozófiát az egyedi ember problémájánál lehet és kell megtámadni, habár még nem vetette fel a kérdést oly világosan, mint a Kéziratokban. „A hegeli jogfilozófia kritikájából” c. írásában (1843) demisztifikálja Hegelt, rámutatva, hogy Hegel, ha az állam alapját képező valóságos szubjektumokat vette volna kiindulópontul, nem kényszerült volna arra a misztikus eljárásra, hogy szubjektummá változtassa az államot.

„A valóságos szubjektummá ezért a misztikus szubsztancia válik, a reális szubjektum pedig mint más valami, mint a misztikus szubsztancia egy mozzanata jelenik meg. Éppen mert Hegel az általános meghatározás predikátumaiból indul ki a reális ens (ὄποαιείμενον szubjektum) helyett, és mégis kell hogy létezzék egy hordozója e meghatározásnak, ezért lesz a misztikus eszme ez a hordozó.”⁹

Majd így folytatja a demisztifikálást:

„Épp ezen a módon kelti a *misztikusnak* és *mélynek* a benyomását is. Nagyon vulgáris dolog, hogy az ember született; és hogy ez a fizikai születés tételezte létezés társadalmi emberré stb. válik, fel egészen az állampolgárig; az ember a születése révén lesz minden, ami lesz. De nagyon mély dolog, frappáns dolog, hogy az állam-eszme közvetlenül születik, a fejedelem születésében önmagát szülte meg empirikus létezésre. Ezen a módon nem gyarapodott a tartalom, hanem csak a régi tartalom *formája* változott meg. Filozófiai *formára* tett szert, filozófiai bizonyítványra.

Ennek a misztikus spekulációnak egy másik konzekvenciája, hogy egy *különös*, empirikus létezést, egy egyes empirikus létezést a többitől megkülönböztetve az *eszme létezéseként* fognak fel. Megint mély misztikus benyomást tesz, hogyha azt látjuk, hogy az eszme egy *különös* empirikus létezést tételez és így minden fokon isten emberréválásával találkozunk.”¹⁰

Anaturalizmus materializmus, de korlátozott materializmus, képtelen a maga egész gazdagságában rekonstruálni az ember problematikáját. Ezért nem csoda, hogy Marx, amikor Feuerbach nyomdokait követve az antropológiához közeledik, ugyanezen a nyomon egyben el is távolodik tőle. Amikor azonban felfedezi Feuerbach antropologizmusának fogyatékoságait, egyben az egész feuerbach-i materializmus korlátait is észreveszi. Ennek a Feuerbach-kritikának a tüzeiben születik meg Marxnál az ember-koncepció második mozzanata mint önálló és eredeti koncepció.

„A német ideológia” nem egészen két évvel a Kéziratok után keletkezett, de már tartalmazza a naturalista ember-koncepció alapos bírálatát, és már jelentkeznek benne az ember-koncepció társadalmi oldalának alapjai.

„Feuerbachnak mindenesetre megvan az a nagy előnye a »tisztá« materialistákkal szemben, hogy átlátja, hogy az ember is »érzéki tárgy«; de eltekintve attól, hogy az embert csak »érzéki tárgyként«, nem pedig »érzéki tevékenységként« fogja fel, minthogy ebben is megmarad az elmélet keretei közt, az embereket nem adott társadalmi összefüggésükben fogja fel, nem meglevő életfeltételeik

¹⁰ Ugyanott, 242. old.

között, amelyek azzá tették őket, amik, ezért sohasem jut el a valóban létező, tevékeny emberekhez, hanem megáll »az ember« elvontságánál, és csak arra képes, hogy a »valódi, egyéni, hús-vér embert« az érzetben elismerje, vagyis nem ismer másféle »emberi viszonyokat« »ember és ember között«, mint a szeretetet és barátságot, még hozzá eszményítve. Nem bírálja a jelenlegi életviszonyokat. Sohasem jut el tehát odáig, hogy az érzéki világot az azt alkotó egyének együttes eleven érzéki *tevékenységeként* fogja fel, és ezért, amikor például egészséges emberek helyett egy sereg görvélykóros, agyondolgozott és tüdővésztes éhenkórászt lát, kénytelen a »magasabb szemlélethez« és az »emberi nemből« való eszmei »kiegyenlítődéshöz« menekülni, tehát éppen ott kénytelen visszaesni az idealizmusba, ahol a kommunista materialista mind az ipar, mind a társadalmi tagozódás átformálásának szükségességét és egyúttal feltételét látja.

Ahol Feuerbach materialista, ott a történelem nem szerepel nála, ahol pedig a történelmet tekintetbe veszi, ott nem materialista. Nála materializmus és történelem teljesen különösik, ami egyébként már a mondottakból magyarázódik.”¹¹

Teljes egészében idéztem ezt a passzust, mert fejtegetéseink szempontjából alapvető jelentőségű, és egyben igen jól használható kommentár Marx Feuerbach-téziseinek bizonyos megfogalmazásaihoz, amelyek nehezen érthetők, mert lerövidítve közlik Marx gondolatait.

Rekonstruáljuk tehát Marx érvelését:

1. Feuerbach materialista, aki abban múlja felül ennek az irányzatnak más képviselőit, hogy az embert is materialista módon, érzéki tárgyként kezeli.
2. Ha az embert csak szűk naturalista szemszögből elemezzük, akkor az embert csak a biológiai nem példányának tudjuk felfogni, de nem tudjuk úgy megragadni, ahogyan a társadalomban reálisan egzisztál és hat. Ezért áll meg Feuerbach naturalizmusa „az ember” elvontságánál, ezért nem ismeri a reális, konkrét embert. Az emberek közötti kapcsolatok közül csak a szeretetet és a barátságot veszi tudomásul.

11 *Marx–Engels Művei*. 3. köt. 28. old.

3. Az ember-felfogás elvontságával kapcsolatos szemrehányás alapján véve arra szorítkozik, hogy Feuerbach az embert csak a biológiai nem szemszögéből vizsgálja, nem pedig az emberek közötti társadalmi köteléknek és azoknak az életfeltételeknek a szemszögéből, amelyek az embert azzá teszik, ami.

4. Feuerbach szemléletileg ragadja meg az ember világát, nem pedig az ezt a világot létrehozó cselekvések összességéként.

5. Ennek következtében Feuerbach naturalizmusa valamennyi társadalmi problémával tanácstalanul áll szemben, s elvekre és eszmékre hivatkozik, nem pedig a valóságot megváltoztató emberek cselekvésére. Ez azt jelenti, hogy Feuerbach, amikor a történelemmel kerül szembe, kénytelen az idealizmushoz menekülni. Amikor azonban materialista, materializmusa elszakad a történelemtől.

A Feuerbach-féle naturalizmusnak ebben a bírálatában két mozzanat tolul előtérbe:

a) az egyedi ember társadalmi összefüggése, melyet az emberek közötti kapcsolatok keretében meghatározott társadalmi csoportokhoz tartozása határoz meg, valamint

b) a világot az *emberi tevékenység termékeként* kell felfogni, s minthogy a maga részéről ez a világ *teremti* az embert, a társadalmi ember uralmát a társadalmi *gyakorlat* közvetítésével kell felfogni.

Az első mozzanattal alább következő fejtegetéseinkben foglalkozunk, a másodikkal a következő fejezetben.

A *homo sapiens*, az emberi nem, a természet része. Az emberi egyének e nem példányai. Ha azonban az egyén *ontológiai státusát* erre az aspektusra korlátozzuk (habár ez a mozzanat elvi jelentőségű az idealista, teocentrikus vagy tágabban, heteronóm koncepció elleni harc szempontjából), akkor be kell érünk azzal a megállapítással, hogy minden egyénben a nembeli tulajdonságok egy bizonyos csoportja jelenik meg, s e tulajdonságok akkor az ember „lényegének” rangjára emelkednek, ha ugyanis ezen a kifejezésen azoknak a tulajdonságoknak a csoportját értjük, amelyek az embert megkülönböztetik az állatvilágtól; azokat a tulajdonságokat tehát, amelyek csak az embert jellemzik, de az élő természet más részeit nem. Az „ember-lét” ekkor nem jelent egyebet elvont tulajdonságok

egy bizonyos együttesénél, amelyeknek ott kell „rejtőzniük” minden egyénben, abban az értelemben, hogy hozzá vannak rendelve ehhez az egyénhez, mint elemek egy bizonyos osztályának tagjához.

Marx – joggal – tiltakozik az emberi egyén illetén felfogása ellen. Ez a felfogás ugyanis a maga naturalizmusában korlátozott és egyoldalú: az emberi egyén konstitutív elemei közül csak a biológiai oldalt látja, s nem látja a társadalmi oldalt. A *homo sapiens* nemet ugyanis nemcsak biológiai tulajdonságai különböztetik meg a természeten belül, hanem éppígy – sőt bizonyos értelemben elsősorban – a társadalmi-történeti tulajdonságai is.

Marx azonban Feuerbach-kritikája során (sem „A német ideológia”-ban, sem a Feuerbach-tézisekben) nem a megfelelő érveket vonultatja fel. A dolog lényege ugyanis nem az, hogy – mint azt Marx a hatodik Feuerbach-tézisben kifejezetten írja – Feuerbach az emberi lényeket csak nemként, tehát csak természeti kapcsolat gyanánt fogja fel, és emiatt ezt a lényeket minden egyénben benne lakozó elvontságra redukálja. Ez ugyanis azt jelentené, hogy mihelyt a társadalmi kapcsolatokat is figyelembe vesszük, megváltozik a helyzet.

A helyzet azonban csak annyiban változik meg, amennyiben az egyénnek a *biológiai* összefüggésből eredő konstitutív tulajdonságai mellé a társadalmi összefüggésből eredőket is fel kell venni. A konstitutív tulajdonságok összege mennyiségileg megnő és minőségileg megváltozik, de az egyénre vonatkozó koncepció logikai státusa ettől nem változik meg: továbbra is minden egyénhez hozzá kell rendelni a nemet konstituáló elvont tulajdonságoknak egy bizonyos csoportját, csak hogy ezek már nemcsak biológiai, hanem társadalmi tulajdonságok is lesznek.

Itt azonban nem ez a fontos. Valójában ugyanis az emberi egyénre vonatkozó koncepció a társadalmi faktor bevezetésével egyszersmind *minőségileg* is megváltozik és *konkrétta* válik annak a tisztán biológiai koncepciónak az elvontságához képest, amely nem vette figyelembe az ember társadalmi összefüggését. Hiszen az ember nemcsak a biológiai fajfejlődés terméke, hanem – abban az alakjában, ahogyan ebből az evolúcióból kikerült – egyben történeti-társadalmi termék is, olyan termék, amely bizonyos tekintetben változik is aszerint, hogy a társadalom melyik fejlődési szaka-

szában tekintjük, vagy aszerint, hogy ugyanazon társadalom melyik osztályához és rétegéhez tartozik. Az az ember, aki kizárólag általános biológiai tulajdonságokból konstituálódik, olyan tulajdonságokból, amelyek – mondjuk, ellentétben a többi emlőszállattal – csakis az embert illetik meg, csupán „elvont ember”, „ember általában”, míg az ember konkrét felfogása azt jelenti, hogy a társadalmi szövevényen belül szemléljük, mint tagját egy bizonyos társadalomnak, a történeti fejlődés egy bizonyos szakaszában, s ezen belül mint egy bizonyos osztály tagját, aki tehát egy bizonyos helyet foglal el a társadalmi munkamegosztásban, a kultúrában stb.

Feuerbach felfedezése, amely szerint az emberi egyén mindenekelőtt a természet része, olyan tárgy, amely elsősorban egy biológiai nem példánya, zseniális volt a maga egyszerűségében, még ha ma banálisan cseng is. Egyszerűségében éppily banális, ám még ma sem cseng banálisan, mert nagyon is időszerű jelentőségű Marxnak az a – történelmi materializmus továbbfejlődésével a legszorosabban összefüggő – felfedezése, hogy az emberi egyén a társadalom része, konkrét emberek közötti viszonyokba – különösen termelési viszonyokba – van beleszövődve s azok teremtménye.

Marx ezt már a hegeli jogfilozófia kritikája idején is tudta, s világosan értette és pompásan meg is fogalmazta az 1844-es Kéziratokban. Az ember a társadalomnak *terméke* is és *alkotója* is, írja itt. Éppen ezért társadalmi egyén:

„Az egyén *maga a társadalmi lény*. Életnyilvánítása – ha nem jelenik is meg egy *közösségi*, másokkal együttesen végbevitt életnyilvánítás közvetlen formájában – azért *maga a társadalmi élet* nyilvánítása és igazolása. Az ember egyéni és nembeli élete nem *különbözőek*, bármennyire úgy van is – és az szükségszerű –, hogy az egyéni élet létezési módja a nembeli életnek egy inkább *különös* vagy inkább *általános* módja, vagy minél inkább úgy van, hogy a nembeli élet egy inkább *különösen* vagy *általános* egyéni élet...

Az ember – bármennyire egy *különös* egyén is ezért, és éppen különössége teszi őt egyénné és valóságos *egyéni* közösségi lényvé – éppannyira a *totalitás* is, az eszményi totalitás, a szubjektív létezése a gondolt és érzett társadalomnak magáért-valóan...”¹²

12 Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. 70–71. old.

Marx jóval későbbben, a „Bevezetés” („A politikai gazdaságtan bírálatahoz”) c. írásában pompásan kommentálta a fentieket. Miután kifejtette, hogy a termelés vizsgálatának kiindulópontja mindig a termelő egyedi ember (ezzel elhatárolva magát mindennemű fetisizmustól – ahogyan ő ezt a jelenséget nevezte –, ahol ugyanis az emberek közötti viszonyok külsőleg, kivált a piacon, az általuk termelt dolgok viszonyaiként jelennek meg) –, egyúttal a legnyomatékosabban hangsúlyozza, hogy itt minden esetben a *társadalmi egyénről* van szó, és hogy az annak idején oly modern robinzonádák mind pusztá fikciók. Marx azonban nem veti el minden további nélkül ezeknek a robinzonádáknak a konstrukcióját, hanem szociológiai magyarázatot ad keletkezésükre. Az *elszigetelt egyedi ember* képe csak a szabad versenyen alapuló atomizált társadalomban jelenhetett meg; amikor azonban létrejött, magával hozta azt a feltevést, hogy az egyénnek ez az állapota természetes. Az eszményt belevetítik a jövőbe, az „aranykorba”. Ekkor tehát kiindulópontnak tűnik az, ami csak a történelem terméke volt. Valójában azonban az egyén mindig társadalmi egyén gyanánt jelenik meg. Az ezzel kapcsolatos illúziók csak a XVIII. században, a polgári társadalom kialakulásával születnek meg.

„De az a korszak, amely ezt az álláspontot, az egyedülálló egyes ember álláspontját létrehozza, éppen az eddig legfejlettebb társadalmi (erről az álláspontról általános) viszonyok korszaka. Az ember a szó legszorosabb értelmében... nemcsak társas állat, hanem olyan állat, amely csak a társadalomban tud egyedülállónak válni.”¹³

Ám azok a következtetések, amelyek ebből az egyedi ember koncepciójára nézve adódnak, nemcsak azon az általános megállapításon alapulnak, hogy az ember mind a természetnek, mind a társadalomnak része, hanem az emberi egyén szociálpszichológiai struktúrájának konkretizálásán.

„De az emberi lényeg – írta Marx – nem valami az egyes egyénben benne lakozó elvontság. *Az emberi lényeg a maga valóságában a társadalmi viszonyok összessége.*”¹⁴

Marxnak ezt a tézisést, amelyet gyakran idéznek, de ritkán méltá-

13 Marx–Engels Művei. 13. köt. 152. old.

14 Marx Engels Művei. 3. köt. 9. old. – Kiemelés tőlem. – A. S.

nyolnak eléggé és – attól tartok – ritkán értenek meg igazán, a fiatal Marx egyik legfontosabb vívmányának tartom, annak a tézisnek, amely a történelmi materializmus további fejlődésének útját egyengette.

Mielőtt bonckés alá vesszük Marxnak ezt a fenti megállapítását, amely szerint az egyén a társadalmi viszonyok összessége, véleményem szerint két módszertani megjegyzésre van szükség, amelyek lehetővé teszik e szavak értelmének és intenciójának jobb megértését.

„A szent család”-ban „A spekulatív konstrukció titka” c. alfejezetben¹⁵ rendkívül érdekes fejtegetést találunk arról, hogy mi az elvontnak a konkrétéhoz való viszonya. Ennek közvetlen jelentősége van a mi fejtegetéseink szempontjából.

A hegeli módszer lényege az, hogy elvont fogalmakat alkotunk és azokat abszolutizáljuk, vagyis azt képzeljük, hogy tőlünk független egzisztenciával bírnak. Ekkor azután – feje tetejére állítva a problémát – azon igyekszünk, hogy konkrétumot konstruáljunk az absztrakcióból.¹⁶

Marx, amikor a spekulatív filozófus erőlködését vizsgálja, aki szeretne áttérni a konkrétumra az általa teremtetett absztrakcióról, s aki a szemlélet legközönségesebb termékeit az eszme önálló folyamataivá misztifikálja, voltaképpen azt a módszertani eljárást védelmezi, amely a konkrétumot tekinti az elemzés kiindulópontjának. Ez a követelménye az antropológiára is érvényes: itt az elemzés kiindulópontját a konkrét emberi egyéneknek kell képezniük.

15 *Marx–Engels Művei*. 2. köt. Budapest 1958. 56–60. old.

16 „Ha a valóságos almából, körtéből, földieprekből, mandulákból kialakítom magamnak a »gyümölcs« általános képzetét, ha tovább megyek, és azt *képzelem*, hogy a valóságos gyümölcsökből nyert elvont képzetem: »a gyümölcs«, egy rajtam kívül létező lényeg, sőt a körte, az alma stb. *igazi* lényege, akkor én – *spekulatív* kifejezve – »a gyümölcsöt« a körte, az alma, a mandula stb. »szubsztanciájának« nyilvánítom... Az almát, a körtét, a mandulát stb. aztán »a gyümölcs« pusztá létezési módjainak, *modusainak* nyilvánítom. Véges, az érzékektől támogatott értelmem persze *megkülönbözteti* az almát a körtétől és a körtét a mandulától, de spekulatív eszem ezt az érzéki különbséget lényegtelennek és közömbösnek nyilvánítja. *Ugyanazt* látja az almában, mint a körtében, és a körtében ugyanazt, mint a mandulában, tudniillik: »a gyümölcsöt«. A különös valóságos gyümölcsök már csak *látszat*gyümölcsöknek számítanak, melyeknek igazi lényege »a szubsztancia«, »a gyümölcs«. (Ugyanott, 56–57. old.)

Ám éppen itt ütközünk bele abba a problémába, amely a naturalizmus sarkköve volt. A kiindulópont ne „az ember” absztrakciója legyen, hanem eleven, konkrét emberek. Ám mit jelent ebben az esetben az, hogy „konkrét”?

Marx ezzel a kérdéssel kapcsolatban *expressis verbis* csak jóval később, a „Bevezetés” („A politikai gazdaságtan bírálatahoz”) c. írásában foglal állást. Ez a módszertani megnyilatkozása azonban érdekes fényt vet a mi problémánkra: hogyan lehet elméletileg megkonstruálni az egyedi ember fogalmát úgy, hogy az maximálisan konkrét legyen?

Marx akkoriban azon gondolkodott, mi a konkrét kiindulópont akkor, ha a termelést vizsgáljuk. Az ember azt hinné, hogy a kiindulópont a lakosság, hogy a lakosság konkrétum. A közelebbi vizsgálatnál azonban kiderül, hogy ez csak látszat, mert a lakosság elvontságnak bizonyul, ha nem tudjuk, hogy milyen osztályokból tevődik össze; s a társadalmi osztály megint csak elvontság, ha nem ismerjük azokat az elemeket, amelyeken élete alapul, nevezetesen bér munka, tőke stb. Egyszóval, ha a lakosság elemzéséből indulnánk ki, definíciója révén egyre egyszerűbb fogalmakhoz jutnánk, vagyis absztrakcióhoz. És akkor kellene visszafelé haladni az absztrakciótól egy olyan konkrétumhoz, amely ezúttal már nem számos definíció kaotikus képét nyújtja, hanem azok gazdag összképét. Marx ezt a második módszert tartja helyesnek, és az alábbi következtetésre jut:

„A konkrét azért konkrét, mert sok meghatározás összefoglalása, tehát a sokféleségnek egysége. A gondolkodásban ezért mint az összefoglalás folyamata, mint eredmény jelenik meg, nem pedig mint kiindulópont, noha ő maga a valóságos kiindulópont és ezért egyben a szemlélet és az elképzelés kiindulópontja is... az elvonttól a konkrét felé emelkedő módszer csak az a módja a gondolkodásnak, amellyel a konkrétot elsajátítja, mint szellemileg konkrétat újraalkotja. De semmi esetre sem magának a konkrétnek a keletkezési folyamata.”¹⁷

Ugyanez a módszertani követelmény, hogy ti. az absztrakció segítségével gondolatilag újraalkossuk a konkrétumot, alkalmazásra

talál az emberi egyénre vonatkozó koncepciónál is. Itt a szemlélet kiindulópontja természetesen a reális emberi egyén. Az egyedi ember ontológiai státusának meghatározásakor tehát, ugyanúgy, mint annak idején a naturalizmus, abból a tényből indulunk ki, hogy léteznek egyének mint egy biológiai nem példányai, mint a természet részecskéi. Ha azonban tovább akarjuk konkretizálni az egyedi emberre vonatkozó koncepciót, akkor az elvonttól, következőképpen egyszerűtől fel kell emelkednünk a konkrétéhoz és ezért bonyolulthoz. Csak ezen a módon kaphatjuk meg Marx szerint a bonyolult konkrétum képét, amely nem a meghatározások kaotikus sokfélesége, hanem azok zárt totalitása. Amikor a szemléletben a reális emberi egyénből indulunk ki, társadalmi analízisnek fel kell tárnia előttünk azoknak a viszonyoknak az összességét, amelyekből e konkrétum gondolati újraalkotásakor kiindulunk. Amikor Marx a dolgot lerövidítve azt mondja, hogy az ember lényege egyenlő a társadalmi viszonyok összességével, akkor azt akarja megmagyarázni, hogy egy adott társadalmi körülmények között kialakult embert miért jellemeznek adott beállítottságok és nézetek.

Fenti megjegyzésekkel az volt a célunk, hogy bevezessük az olvasót a marxi vizsgálat módszertani előfeltételeinek légkörébe, mert ez elősegítheti a probléma jobb megértését. Most már visszatérhünk fő témánkhoz.

Marx fejtegetéseinek logikai kiindulópontja az a meggyőződés, hogy az ember mint nem és az ember mint egyén – mint e nem példánya – a történeti fejlődés eredménye, terméke, tehát társadalmi termék. Marx ezzel a nézetével nem egyszerűen megismétli Arisztotelésznek azt a voltaképpen banális megjegyzését, hogy az ember *zoon politikon*, vagyis hogy mindig más emberekkel közösen él és termel, hogy gyermekségétől kezdve rá van utalva a társadalomra, hiszen anélkül életben sem maradhatna, hanem sokkal nagyobb horderejű dologra mutat rá, nevezetesen arra, hogy az ember *terméke* a társadalomnak, vagyis: az, hogy olyan, amilyen, a társadalom *műve*. Ezt Marx igen korán látta és megértette, mindenesetre már a hegeli jogfilozófia kritikájában; érettebb és mélyebbre ható formában pedig a Kéziratokban is beszél róla (többek között az emberi egyénnel kapcsolatos fentebb idézett szakaszban). Ha azt

valljuk, hogy az ember nem egyszerűen és minden további nélkül a természet terméke, hogy nincs semmiféle változhatatlan és vele született „emberi természete”, hogy az ember a körülmények hatása alatt történetileg változtatja beállítottságát, nézeteit, ítéleteit stb., egyszerűen, hogy a társadalom terméke, akkor meg kell magyarázni, hogy ez mit jelent.

Marx a hegeli jogfilozófia kritikájához írt bevezetésben azt írja, hogy a valláskritika kiélezett módon veti fel az ember kérdését:

„De az ember nem valami elvont, a világon kívül kuksoló lény. Az ember, az az *ember világa*, az állam, a társadalom.”¹⁸

Itt nemcsak arról van szó, hogy az ember *össze van kötve* a világgal és a társadalommal, hanem arról is – és ez a megállapítás jóval tovább megy –, hogy az embert ez a világ konstituálja, *teremti*.

Annak a megállapításnak a kifejtésében, hogy az ember lényege egyenlő a társadalmi viszonyok összességével, a Feuerbach-tézisek egy lépést jelentenek előre.¹⁹

A történelmi materializmus szempontjából nézve itt egy viszonylag egyszerű és világos tézistről van szó. Ha nem az emberek tudata határozza meg a létet, hanem a létük a tudatot, ha az ember nézetei-

18 Marx–Engels Művei. 1. köt. 378. old.

19 „A német ideológia” is tovább fejleszti a téziseknek ezt a gondolatát. Itt egyebek között a következőt olvassuk:

„Ez a történetfelfogás megmutatja, hogy a történelem nem ér véget azzal, hogy »szellemből való szellemként« feloldódik az »öntudatba«, hanem hogy minden fokon készentalálható benne egy anyagi eredmény, a termelőerők egy összege, egy történelmileg megteremtett viszony a természethez és az egyének közt egymáshoz, amelyet minden nemzedék az előtte járótól örököl; a termelőerőknek, tőkéknek és körülményeknek egy tömege, amelyet egyfelől az új nemzedék módosít ugyan, de amely másfelől elő is írja az új nemzedék életfeltételeit, és meghatározott fejlődést, sajátlagos jelleget ad neki – hogy tehát a körülmények éppannyira alkotják az embereket, mint az emberek a körülményeket. A termelőerőknek, tőkéknek és társadalmi érintkezési formáknak ez az összege, amelyet mindegyik egyén és mindegyik nemzedék mint valami adottat készentalál, a reális alapja annak, amit a filozófusok »szubsztanciának« és az »ember lényegének« képzeltek el, amit istenítettek és ami ellen harcoltak, olyan reális alap, amelyet az emberek fejlődésére gyakorolt hatásaiban és befolyásaiban a legkevésbé sem zavar az, hogy ezek a filozófusok az »öntudat« és az »Egyetlen« megtestesüléseként lázadnak ellene.” (Marx–Engels Művei. 3. köt. 41. old. – Kiemelés tőlem. – A. S.)

nek, beállítottságainak, értékítéleteinek együttese történelmi termék, amely alap és felépítmény kölcsönhatásában alakul ki (azzal a kikötéssel, hogy történetileg, hosszú távon az egésznek mozgását végső soron az alap mozgása határozza meg), akkor az ember pszichikus struktúrája egészben véve a mindenkori társadalmi viszonyoktól függ, mindenekelőtt a termelési viszonyoktól. Ezek szolgálnak alapul a tudatának, ezek *teremtik meg*, még ha ez a létrehozási folyamat fölöttébb bonyolult is. Az tehát, amit a filozófusok „emberi természetnek” vagy „az ember lényegének” neveznek, és amiről még szó lesz, voltaképpen nem egyéb, mint terméke, vagy ha úgy tetszik, funkciója a társadalmi viszonyoknak.

Ugyanaz, ami egyszerű és világos akkor, ha előfeltételezzük a történelmi materializmus kifejlődött elméletének létezését, sokkal bonyolultabb alakot ölt, ha akkor jelentkezik, amikor ez az elmélet még nem létezik. Hiszen történelmi igazság, hogy az emberi egyén marxista koncepciója nem a történelmi materializmus premisszáiból vezetődött le, hanem ellenkezőleg, a marxi szociológia fejlődési útja indult ki az egyedi ember problémájából. A bonyolultság azonban csak azokra az utakra vonatkozik, amelyeken eljutunk a megfelelő megfogalmazásokhoz, de nem a tartalmukra.

A tartalmat pontossággal rögzíti „A német ideológia” fentebb idézett szakasza.

Az ember meghatározott társadalomban születik, meghatározott emberek közötti kapcsolatok és viszonyok között, amelyeket nem ő választ; mindaz, ami van, régebbi nemzedékek tevékenységének eredménye. Ezeknek a viszonyoknak a talaján, amelyek tehát ilyenek és nem mások, s amelyeknek mindenkori alapját a termelési viszonyok alkotják, emelkedik a nézetek, értékrendszerek és a megfelelő intézmények egész bonyolult épülete. Az arra vonatkozó felfogás, hogy mi jó és mi rossz, mi helyes és mi nem, vagyis a meghatározott értékrendszer, társadalmilag *adva van*, ugyanúgy, mint a világról való tudás, amely a társadalom történelmi fejlettségétől függ. A társadalmi viszonyok az uralkodó társadalmi tudat segítségével kialakítják az emberi egyént, aki egy adott társadalomban születik és fejlődik. Ebben az értelemben *teremtik meg* a társadalmi viszonyok az egyedi embert. Ez csak a nativizmus álláspontjáról vonható kétségbe, ezt a felfogást azonban a fajelmélet híveitől eltekintve ma

már senki sem meri képviselni, ha tudósnak akar számítani a közvélemény szemében. Ez részben a pszichológia fejlődésének köszönhető, részben azonban a marxista hatás alatt álló szociológia fejlődésének is.

Az emberi egyén nem valamiféle vele született eszmékkel jön a világra, s bizonyára nem vele született erkölcsi eszmékkel. Ezt már az a hallatlan változatosság is bizonyítja, amelyet ezek a nézetek általános társadalmi méretekben mutatnak, mégpedig nemcsak a különféle történelmi időszakokban, hanem ugyanazon időszak eltérő feltételek között fejlődő különböző társadalmaiban is. Tény, hogy az emberek bizonyos fejlődési lehetőségekkel születnek, amelyek történetileg kialakult pszichofizikai struktúrájukkal függnek össze. Ez a filogenezisnek – szintén történeti jellegű – eredménye. A rendkívül lassú ütemű biológiai evolúció adott fokán azonban az ember – ha beállítottságait, nézeteit, értékítéleteit stb. tekintjük – az ontogenezis eredménye, merőben társadalmi termék. Az ugyanis, hogy mi lesz az emberből az ontogenezis folyamán, teljes egészében társadalmilag van meghatározva, s a folyamat teljesen az egyén kontrollján kívül áll. A meghatározó tényező: egyebek között a nyelv, amelyben benne rejlik egy bizonyos gondolkodási rendszer; a nevelés, amely bizonyos szokásokat, erkölcsi magatartásokat, erkölcsi fogalmakat stb. gyökereztet meg az egyénben, mégpedig annyira szervesen, hogy később – tudatában sem lévén eredetüknek és meghatározottságuknak – többnyire egész életén át sem képes megszabadulni hatásuktól. Sőt még a hallás (zenei érzékenység) vagy látás (képi észlelés) módja, még az irodalmi ízlés stb. is így alakul ki, többnyire függetlenül az ezzel kapcsolatos későbbi tudatos reflexióktól.

Az ember pszichikuma, tudata tehát meghatározott társadalmi viszonyok eredményeként és kifejezéseként alakul ki. Minthogy az ember ontogenezise egy adott időszak társadalmi viszonyai összességének eredménye, ezt az ontogenezist közvetve úgy jellemezhetjük, mint ezt az összességet. Természetesen csak átvitt értelemben, képszerűen. De az a tartalom, amelyet ezzel a képpel közölni akarunk, nyilvánvaló.

Ha most visszagondolunk arra az előbbi megállapításra, hogy az egyén a biológiai nem példánya, akkor a fentiek nem jelentenek

ehhez képest valamilyen *más* definíciót, ti. sem az egyik, sem a másik megfogalmazás nem tart igényt arra, hogy definíciónak tekintésék. Ha olyan bonyolult totalitással van dolgunk, mint amilyen az ember, az ilyen totalitásnak mindig csak bizonyos aspektusait vagy elemeit igyekszünk elemezni. Vagyis az a megállapítás, hogy az egyedi ember a természet része mint egy biológiai nem példánya, elintézi a probléma egyik részét, amennyiben elhatárolja koncepciónkat a teocentrikus vagy heteronóm koncepciótól; az a megállapítás pedig, hogy az ember tudata a maga sokféle formájában a társadalmi viszonyok összességének függvénye, a kérdéseknek és problémáknak egy másik szférája. Nincs itt semmiféle konkurencia, a két megállapítás semmilyen tekintetben sem zárja ki egymást. Ellenkezőleg, a kérdéseknek és válaszoknak ez a két szférája kiegészíti egymást, habár a probléma egészét még együtt sem oldják meg. Rendkívül fontos kérdések és problémák még válasz nélkül maradnak. A továbbiakban megpróbálunk közülük legalább néhányat megvizsgálni. Ám ezek sem lesznek konkurens megfogalmazások, hanem csak ki fogják egészíteni az egyedi emberrel kapcsolatban eddig rögzített koncepciónkat. Itt most szeretnénk közelebbről megvizsgálni annak az emberi egyénnel kapcsolatos megállapításnak a heurisztikus értékét, mely szerint az ember beállítottságai, tudata az uralkodó társadalmi viszonyok függvényének tekintendők.

Ezt a megállapítást az egyedi emberre vonatkozó koncepció segítségével legalább két értelemben konkretizálhatjuk:

Először is abban az értelemben, amely azzal a fent említett követelménnyel függ össze, hogy a konkrétához az elvont, de egyszerűbb útján kell eljutni. Nem kétséges, hogy az emberi egyén, mint az a konkrétum, amelyből minden társadalmi elemzésnek ki kell indulnia, a strukturális szempontból legbonyolultabb egységek közé tartozik. Ha elvonatkoztatunk ennek a bonyolult struktúrának az alkotórészeitől, az anyagtól és a szellemitől, akkor az „ember” vagy emberi egyén megjelölés túlságosan elvont, és ebben az általánosságban kevésbé használható. Ha azonban az alkotórészekből indulunk ki – amelyeknek vizsgálata egyebek között elősegíti a meghatározott társadalmi viszonyokra való visszavezetést –, akkor lehetőséget kapunk arra, hogy összehasonlíthatatlanul gazdagabb

tartalommal alkossuk újra gondolatilag a konkrétumot. Ez egyébként azt is lehetővé teszi, hogy demisztifikáljuk az emberi élet bizonyos szféráit, mint pl. az értékrendszereket és az ezeken alapuló értékítéleteket és viselkedési normákat. Erről még szó lesz az elidegenülés és a fetisizmus problémájával kapcsolatban.

Másodszor, ha az egyedi ember problémáját a társadalmi viszonyok függvényeként fogjuk fel, lehetővé válik, hogy az egyénre vonatkozó koncepciót az egyén és a csoport, az egyén és a társadalom közötti viszony világos rögzítésével konkretizáljuk. Ez kétségtől mindennemű filozófiai antropológia egyik kulcsproblémája. A marxizmus egyértelműen megoldja ezt a problémát egyén és társadalom – vagy társadalmi csoport – kölcsönhatásának talaján.

Az egyén egy bizonyos sajátos értelemben a társadalmi viszonyok függvénye. Ebben az értelemben a társadalom azon konkrét formájának terméke, amelyben az fennáll. Ha a társadalmi viszonyok osztályviszonyok – amelyeket a termelési mód határoz meg –, akkor az egyén ezeknek a viszonyoknak a terméke lesz, osztályhovatartozása lesz a meghatározó. Nem állhatunk meg azonban a nagy társadalmi osztályoknál, figyelembe kell venni a rétegeket, foglalkozási csoportokat is, aszerint, hogy milyen a társadalom szerkezete, és milyen szerepet játszik benne az adott időszakban, az adott feltételek között a tárgyalt tagozódás. Ily módon az emberi egyénre vonatkozó koncepció egyre konkrétabb formát ölt, egyre szilárdabban gyökerezik a társadalomban s annak az adott feltételek folytán reálisan elkülönülő különféle részeiben. A marxizmus által javasolt koncepció heurisztikus jelentőségét nagyban emeli az a tény, hogy napvilágra hozza a problémának ezt az oldalát. Ezt bizonyítja, hogy a modern antropológiában egyre szélesebb körben alkalmazzák.

A koncepció ellenfelei még egy érvvel szoktak előhozakodni: hogy ti. ez a felfogás az egyént mindenestől a csoportra redukálja, mert a társadalmi viszonyok összességére vezeti vissza, s így ennek a koncepciónak a keretében helyet kap ugyan a társadalmi csoport, de az egyedi ember hiteles fogalmát nem lehet ennek a segítségével megkonstruálni.

Röviden már utaltam erre az évrre. Most meg kell ismételnem, amit már fentebb mondtam: itt egyszerűen álérvel van dolgunk.

Tudniillik egyáltalán csak akkor jöhet szóba, ha *ex definitione* elfogadjuk a keresztény perszonalizmus álláspontjának igazát, amely álláspont a fizikai egyén és a szellemi személy megkülönböztetésén alapul, vagy pedig elfogadjuk az egzisztencialista koncepciót, amely szerint az egyén a szabad akarattal szellemi monádja (ami végső soron nem különbözik a perszonalizmus álláspontjától). A kérdés itt az egyedi ember *ontológiai státusának* szférájában dől el, vagyis egy olyan szférában, ahol a marxizmus radikálisan elhatárolódik a perszonalizmustól és az egzisztencializmustól. Itt sem elég az álláspont *hallgatólagos feltételezése*, hanem azt világosan ki kell fejteni. Annál is inkább, minthogy olyan premisszáról van szó, amelyhez a metafizikai limlom avatag illata tapad, s amelyet – világos kifejtés esetén – tudománytalan és metafizikus jellege miatt nemcsak a marxistáknak kell elvetniük, hanem minden olyan szellemi irányzatnak is, amely nem akar nyílt összeütközésbe kerülni a modern tudomány adataival. Ezt büntetlenül egyetlen irányzat sem kockáztathatja meg.

Ha azonban nem fogadjuk el *ex definitione* ezt a fajta feltevést, akkor az érv álérvnek bizonyul és elesik. Hiszen miért is szűnne meg az egyedi ember – a biológiai nem példánya – egyén lenni attól, hogy nézeteit és beállítottságait genetikailag társadalmilag feltételezettnek, azaz társadalmi terméknek fogtuk fel? Ha nem *feltételezem* (és a metafizikai hittől eltekintve mi más alapon feltételezhetném?), hogy az, amit egyénnek nevezek, nem *lehet* ezen a módon determinálva, akkor az egész bizonyítás aaptalannak minősül és érvénytelen: a tudományos adatok bizonyítják ezt a determinációt, és ezzel az ügy el van intézve. Ha viszont valaki a fenti *feltételezésből* indul ki, akkor álláspontját a *tudományos* érvelés szemszögéből mint metafizikai spekulációt elvethetjük, és ezzel a dolgot elintéztnek tekinthetjük.

Most elérkeztünk az emberi egyénre vonatkozó marxi koncepció harmadik fő eleméhez.

Annak az antropocentrikus és autonom felfogásnak a keretében, amely az ember világából indul ki, megmarad ebben a világban, és elhatárolja magát minden olyan felfogástól, mely lehetségesnek tartja, hogy emberen kívüli tényezők befolyásolják az ember sorát –, ennek a felfogásnak a keretében elfér mind a két fenti szem-

pont: az is, hogy az egyén a természet része, és az is, hogy a társadalmi viszonyok függvénye. Hogy lekerekíthessük a képet, választ kell adnunk még egy kérdésre: hogyan jött létre és hogyan fejlődött ki a társadalmi ember? Mert az ember és a természet s az ember és a társadalom közötti kapcsolat felmutatása még nem ad teljes választ erre a kérdésre: mi az ember?

Hol keressünk hát választ erre a kérdésre? Marx ezt a szférát az emberi *munkában*, az emberi *gyakorlatban* látja. Ezt a gyakorlatot olyan folyamatnak fogja fel, amelynek során az ember átalakítja az objektív valóságot és ezzel önmagát is. *Ön-létrehozás* – így hangzik Marx válasza a fenti kérdésre. E válasz nélkül lehetetlenség volna megragadni az emberi egyénre vonatkozó koncepciójának alapjait.

Marxnak ez a válasza nem eredeti gondolat: ebben az esetben Hegeltől és Hegelen túl az angol közgazdászoktól (főleg Adam Smithtől) kölcsönzött. Természetesen Hegelnek az önlétrehozással kapcsolatos gondolatát nem egyszerűen átvette, minden változtatás nélkül. Ebben az esetben is „fejéről a talpára állította” Hegel elgondolását. Marx a munkára vonatkozó felfogása terén is eltér az angol közgazdászoktól.²⁰ A fontos az, hogy Marx kiindulópontja nem egyszerűen a gondolkodó és racionális, hanem a tudatosan és racionálisan *cselekvő* egyedi ember.

Tekintve, hogy az ember – a mitikus erőktől eltérően – valamiből és nem semmiből hoz létre valamit, ennek az átalakító tevékenységnek az alapformája a *munka*. Az emberi munka *átalakítja* az objektív valóságot, és ennek folytán *emberi* valósággá, azaz az emberi munka eredményévé változtatja. Az ember azonban az objektív valóság – a természet és a társadalom – átalakításával saját létfeltételeit s ennek következtében saját magát mint nemet is átalakítja. Ily módon az *alkotási* folyamat az ember szemszögéből nézve az *önteremtés* folyamata. Így tehát a *homo sapiens* a munka jóvoltából jött létre, a munka jóvoltából alakul és változik.

Marx ezt a tézist már a Kéziratokban kifejti és megalapozza: „A nagyság a hegeli »Phänomenologie«-ban és végeredményé-

20 A probléma részletes vizsgálatát lásd *Auguste Cornu: Karl Marx et Friedrich Engels*, 3. köt. Párizs 1962. 142–166. old., különösen 159–160. old.

ben... tehát először is az, hogy Hegel az ember önlétrehozását folyamatként fogja fel... hogy tehát a *munka* lényegét felfogja és a tárgyi embert, az igazi, mert valóságos embert *saját munkája* eredményeként fogalmilag megragadja...

...Hegel a modern nemzetgazdaságtan álláspontján áll. A *munkát* úgy ragadja meg, mint az ember *lényegét*, magát igazoló lényegét..."²¹

Hegel ugyan nem konkrét gyakorlatként fogta fel a munkát, hanem szellemi tevékenységgé változtatta, mégsem mondhatjuk, hogy a gyakorlatnak ez a nem értése akkor általános volt. Goethe ezzel kapcsolatban az alábbi gyönyörű és mély értelmű szavakat adja Faust szájába:

Szól az Írás: „Kezdetben volt a szó.” –

Ki ad tanácsot? Így aligha jó.

Ily súlyt sehogy sem adhatok a szónak,

Más szavakat kell rá csiholjak,

Ha helyes fény vezérli szellemem.

Tehát: „Kezdetben volt az értelem.”

Az első sort már jól ügyeld meg,

Tollad szabadjára ne engedd!

Az értelem valóban itt a fő?

Tán így jobb: „Kezdetben volt az erő.”

De jaj, alighogy e pár szót leírom,

Valami int, ne tűrjem a papíron.

A szellem, lám, mégiscsak segített.

S bátran leírom: „Kezdetben volt a tett.”

(Goethe: *Faust. Első rész.*

Jékely Zoltán fordítása.)

A tett filozófiáját – a tettel mind a cselekvés, mind a munka kategóriáját összekapcsolják – főleg az idealisták dolgozzák ki, egyebek között Cieszkowski. Marx e tekintetben sokat tanult tőlük, és lojálisan le is szögezi ezt a Feuerbach-tézisekben, ahol egyszerűen meg is bírálja az idealizmus korlátozott horizontját.

21 Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. 104–105. old.

Az első tételben az addigi materializmust bírálja azért, mert szemlélődő materializmus, mert csak a tárgyat látja, és a szubjektív oldalt elhanyagolja. Éppen emiatt jutott az idealizmusnak az a szerep, hogy kidolgozza az emberi tevékenység problémáját, az aktív oldalt, habár a tevékenységet nem gyakorlatként fogta fel.

A mi vizsgálódásunk szempontjából azonban a harmadik tétel igazán nagy horderejű és heurisztikus jelentőségű:

„A körülmények megváltozásáról és a nevelésről szóló materialista tanítás megfelelkezik arról, hogy a körülményeket az emberek változtatják meg és a nevelőt magát is nevelni kell...

A körülmények változtatásának és az emberi tevékenységnek vagy önmegváltoztatásnak egybeesését csak mint *forradalmi gyakorlatot* lehet felfogni és racionálisan megérteni.”²²

Ez az ember önlétrehozásával kapcsolatos koncepció legmélyebb gondolata: az ember a saját létfeltételeinek átalakításával megváltoztatja saját magát, létrehozza saját magát. További fejtegetéseink folyamán megmutatjuk majd, milyen termékeny ez a hipotézis a történeti haladással és az ember korlátlan tökéletesedési lehetőségeivel összefüggő problémák megoldása szempontjából.

A gyakorlat kategóriájának értelme éppen az önlétrehozás összefüggésében válik világossá. Ennek a kategóriának a marxista filozófiában általában is, különösen pedig az antropológiában és az ismeretelméletben igen sok jelentése van. Történeti eredetét tekintve azonban a politika szférájával függ össze. Marx a *forradalmi gyakorlatnak* az emberi életben betöltött szerepét megértve jut el oda, hogy megértse az emberi tevékenységnek mint gyakorlatnak a szerepét. Nem értek egyet Auguste Cornuvel abban, hogy Marxnál a gyakorlat kategóriája az elidegenülés kategóriáját váltotta fel. Valóban összefügg az elidegenüléssel, de más szálak révén. Marx, amikor leküzdésének lehetősége szempontjából vizsgálja az elidegenülés jelenségét, arra a következtetésre jut, hogy ez nem a spekulációnak, hanem csak az emberek forradalmi gyakorlatának a műve lehet. „A kritika fegyvere – írta Marx már a hegei jogfilozófia kritikájának bevezetésében – persze nem pótolhatja a fegyverek kritikáját, az anyagi hatalmat anyagi hatalommal kell megdön-

teni...”²³ Marx egyszerre két úton jut el a gyakorlat szerepének megértéséhez: részint az elidegenüléssel és leküzdésének lehetőségével kapcsolatos filozófiai fejtegetéseken át, részint annak az egyidejűleg végzett gyakorlati politikai tevékenységnek a jóvoltából, amely őt lépésről lépésre a radikális kommunizmus felé terelte. Szellemiségének kialakulási folyamatát, különösen filozófiai vonatkozásban, meg sem érthetjük, ha gyakorlati tevékenységétől és politikai tapasztalaitól elszakítva vizsgáljuk.

Az a felfogás, amely szerint az ember önmagát hozza létre a munkával, radikálisan elveti a teocentrizmust és a vele összefüggő heteronómiát. Ahogyan Antonio Gramsci oly szépen mondja, csak ennek a koncepciónak a fényében ismerjük fel, hogy „saját magunk, életünk, sorsunk kovácsai” vagyunk, csak ennek a koncepciónak a világánál mondhatjuk, hogy „az ember folyamat, pontosabban tetteinek folyamata”²⁴. Mily mérhetetlen és optimista perspektívákat tár elénk ez az ember-koncepció!

Az egyedi ember mint a természet része, mint tárgy; az egyedi ember mint a társadalom része abban az értelemben, hogy beállítottságai, nézetei és értékítéletei a társadalmi viszonyok következményeként nyernek magyarázatot; végül az egyedi ember mint az önlétrehozás eredménye –, ezek az emberi egyénre vonatkozó marxi koncepció alappillérei.

Ez a kép nem meríti ki a koncepció *valamennyi* elemét; erre sem szükség nincs, sem lehetőség. Még csak nem is definíció kíséretével van itt dolgunk. A definíció – Arisztotelész ellenére – nem minden esetben a legfontosabb, sőt nem is szükséges minden esetben. Igaz, itt már jelen vannak a kielégítő definíció elemei. A fő dolog nyilvánvalóan az, hogy a fenti koncepció lehetővé teszi számunkra az egyedi ember ontológiai státusával kapcsolatos probléma olyan jellegű megoldását, amely radikálisan eltér a két konkurrens antropológia, a perszonalizmus és az egzisztencializmus megoldásától.

Az emberi egyénre vonatkozó marxi felfogás kifejtése nem volna

²³ *Marx-Engels Művei*. 1. köt. 384. old.

²⁴ *Antonio Gramsci: Marxizmus, kultúra, művészet*. Kossuth Könyvkiadó 1965. 48., 47. old.

teljes, ha figyelmen kívül hagynánk bizonyos, a fiatal Marx írásai-
ban jelentkező fogalmakat, mint amilyen pl. az „emberi természet”,
az „emberi lényeg”, a „nembeli lényeg”, a „valóságos ember vagy
igazi ember” stb. Ezek további fényt derítenek a fiatal Marx huma-
nizmusára, s emellett lehetővé teszik számos olyan probléma felve-
tését, amelyek – még ha konkrét megjelenési formájukat vagy akár
a javasolt megoldásokat elvetjük is – gazdagítják az egyénre vonat-
kozó felfogásunkat. Számos itt érintett kérdés szervesen összefügg
az egyedi emberre vonatkozó koncepció fenti elemzésével. Míg
azonban az eddigiekben csak veszélyeztették volna a kifejtés szer-
kezetét és világosságát, ezen a helyen alkalmasak lesznek arra, hogy
még inkább tisztázzák a már megvizsgált kérdéseket, mindenesetre
azonban, hogy gazdagítsák az elemzést.

Fentebb mondtuk, hogy az emberi egyénre vonatkozó ilyen
vagy olyan koncepció megfogalmazása nem azonos a definíció
megfogalmazásával, és hogy itt nem a definíció a fő dolog. Amikor
azonban azt kérdezzük, hogy mit jelent az „ember-lét”, vagy ha-
gyományosabb formában, az „*ember lényege*” kifejezés, ekkor az
emberi egyénre vonatkozó koncepciót mégiscsak összefüggésbe
hozzuk a definíció problémájával. Személy szerint a „lényeg” ki-
fejezést hagyományos metafizikus töltése miatt igyekszem elke-
rülni. A fiatal Marx azonban nagyon is használta ezt a kifejezést
– és sajnos nemcsak gyakran, hanem több értelemben is –, amellet
pedig rejt magában egy bizonyos tartalmat, amelyen érdemes elgon-
dolkodni. Próbáljuk hát megvizsgálni ezt a dolgot.

Azt, hogy Marx az „ember lényege” kifejezést milyen különböző
jelentésekben használja, az általam ismert irodalomban Fritzhand-
nak „Az ember lényege Marxnál” c. tanulmánya²⁵ elemzi a legala-
posabban, hallatlan körültekintéssel. Ez felment engem ennek az
elemzésnek a kötelezettségétől, annál is inkább, minthogy én itt
nem *sensu stricto* marxológiai feladatokat tűztem magam elé.
Én tehát az „emberi lényeg” problémájának azzal az aspektusával
szeretnék foglalkozni, amely közvetlenül függ össze a minket ér-
deklő kérdéssel, az emberi egyénre vonatkozó koncepcióval.

25 Lásd Marek Fritzhand: Człowiek – humanizm – moralność. (Ember –
humanizmus – erkölcsiség.) KiW Warszawa 1961. 75–112. old.

Amikor az „emberi lényeg” felől kérdezősködünk, voltaképpen azoknak a tulajdonságoknak az együttesét keressük, amelyek lehetővé teszik számunkra, hogy az embert mint meghatározott egyének osztályát megkülönböztessük a valóság más részeitől. Más szóval, az embernek azt a definícióját keressük, amely kritériumokat bocsát rendelkezésünkre az embernek a nem-embertől való megkülönböztetésére. Olyan általános és elterjedt tulajdonságok együtteséről van itt szó, amelyek mindenütt megtalálhatók, ahol a *homo sapiens* neme előfordult és előfordul, elvonatkoztatva az idővel, hellyel, fejlettségi fokkal, fajjal stb., stb. összefüggő különbségektől. Amikor ezt a definíciót a klasszikus módon fogalmazzuk meg, vagyis *per genus proximum et differentiam specificam*, akkor arra törekszünk, hogy a tárgyak minket érdeklő osztályát – a *homo sapiens* nemét – ne pl. az ásványoktól megkülönböztessük meg (ami a maga egyszerűségében banalitás lenne), hanem az objektumok azon osztályától, amely típus szempontjából a leginkább hasonlít az emberre, nevezetesen az állatoktól.

Az „ember lényegével” kapcsolatos kérdésnek a fiatal Marxnál, mint mondtuk, számos jelentése van (az érett Marx kerülte ezt a terminológiát, már „A német ideológia” szerzője is mulat rajta), de valamennyi jelentése közül a *fenti* – a definícióhoz szükséges tulajdonságok együttese – véleményem szerint fontos ahhoz, hogy mélyebb bepillantást nyerjünk az egyedi emberre vonatkozó marxi koncepcióba. Mindenesetre ez az elem ma is fontos egy ilyen koncepció megkonstruálásához, s a témára vonatkozó eddigi fejtegetésekkel szorosan össze is függ.

Marx az „ember lényegét” a termelési folyamatban látja:

„Az embereket az állatoktól megkülönböztethetjük a tudattal, a vallással, vagy amivel akarjuk. Ők maguk akkor kezdik magukat az állatoktól megkülönböztetni, amikor *termelni* kezdik létfenntartási eszközeiket; olyan lépés ez, amelyet testi szervezetük szab meg. Azzal, hogy létfenntartási eszközeiket termelik, az emberek közvetve magát az anyagi életüket termelik.”²⁶

Marx tehát nem tagadja, hogy az embert az állattól megkülönböztetik tudatának különböző megnyilvánulásai (a vallás mellett

sok mást is felsorolhatnánk, elsősorban a nyelvet), de ezt mind a termelőmunkára vezeti vissza. Egyébként a munka, a fogalmi gondolkodás és a nyelv genetikailag elválaszthatatlan egymástól.

Emellett azonban nemcsak genetikusan, hanem aktuálisan is összefüggnek. A *termelőmunka* folyamata *tudatos* folyamat, s ez különbözteti meg az állatok tevékenységétől.

„Az állat közvetlenül egy az élettevékenységével. Nem különbözteti meg magát tőle. Ő maga az. Az ember magát az élettevékenységét akarása és tudata tárgyává teszi. Tudatos élettevékenysége van. Ez nem olyan meghatározottság, amellyel közvetlenül egybefolyik. A tudatos élettevékenység különbözteti meg az embert közvetlenül az állati élettevékenységtől.”²⁷

Marx jóval később, „A tőke” első kötetében visszatér ehhez a gondolathoz, ti. a méh és az építész híres hasonlatánál. A méh tökéletesebben építi meg a maga viaszsejtjeit, mint akár a legjobb építész. De az építész felette áll a méhnek abban, hogy annak a *terve*, amit meg akar építeni, már megvan a fejében, még *mielőtt* hozzáfogna a munkához. Ez a pszichológia nyelvén kifejezve azt jelenti, hogy a méh tevékenysége ösztönös, az építész munkája pedig tudatos.

Az emberi munkának ezzel a jellegével függ össze a termelési szerszámok előállítására. A szoros értelemben vett szerszámok a *tudatos* termelőtevékenységgel kapcsolatosak. Marx idézi „A tőké”-ben Franklinnak azt a megállapítását, hogy az ember „toolmaking animal” (szerszámkészítő állat), de mint Fritzhand már idézett munkájában megjegyzi, nem abban az értelemben, hogy az emberi munka specifikumát a munkaeszközök előállítására *redukálja*, hanem abban az értelemben, hogy ez a termelés *jellemzi* az emberi munkát (vagyis jellemző rá és csakis rá, de nem egyetlen jellemző tulajdonsága; szükséges, de nem elégséges meghatározás)²⁸.

Engels „A munka része a majom emberréválásában” (1876) c.

²⁷ Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. 50. old.

²⁸ „Munkaeszközök használata és megteremtése – ámbár csíra formájában már bizonyos állatfajtáknak is sajátja – a *specifikusan emberi munkafolyamat* jellemzője, s Franklin ezért úgy határozza meg az embert, mint »toolmaking animal«-t, mint szerszámkészítő állatot”. (Marx: A tőke. I. köt. Budapest 1967. 170. old.) (Kiemelés tőlem. – A. S.)

írásában az antropogenezisre is kiterjeszti ezt a gondolatot, amely szerint az ember lényege a termelőmunka.

Mint már jeleztük, az „ember lényege” kifejezés szemantikai elemzése több más értelmet is felmutat a fiatal Marx használatában. Mint Fritzhand kimutatta, jelenti a társadalmat, az ember világát, az ember szükségleteit és így tovább. Ezek a jelentések kétségkívül összefüggnek egymással, de mégiscsak különbözők. Ha választ keresünk arra a kérdésre, hogy mi különbözteti meg az embert az állattól, vagyis azoknak a legáltalánosabb tulajdonságoknak az együttesét keressük, amelyek a *homo sapiens* nemét fennállásának egész története folyamán jellemzik (függetlenül a nem bármiféle belső különbségeitől), akkor Marxot követve elsősorban a tudatos termelőtevékenység értelmében vett munkára mutatunk rá.

Az „emberi lényeg” fogalmának illetén értelmezése révén eljutunk a „nembeli lényeg” kifejezés és a vele összefüggő problémakör megfelelő értelmezéséhez is.

Itt mindenekelőtt okvetlenül szükség van a szemantikai magyarázatra, hogy elkerülhessünk bizonyos fatális félreértéseket, amelyekkel szerintem a fiatal Marx szövegeiben előforduló „emberi lényeg” és „nembeli lényeg” fogalom számos értelmezésében találkozunk. Egyszerűen az a helyzet, hogy a „lényeg” szó ebben a két fogalomban *mást jelent*.

Hadd utaljunk még két figyelmeztetésre, amelyek magától Marx-tól származnak, éppen ezekkel a hibákkal kapcsolatban: Marx óva int a metafizikus hagyománnyal terhes terminológiától és az ezzel összefüggő nyelvi hiposztazálások veszélyétől.

Marx „A német ideológiá”-ban élesen elhatárolja magát ettől a terminológiától, pedig legfeljebb két év telt el a Kéziratok óta, amelyekben még megfontolás nélkül alkalmazta:

„Minthogy ez akkor még filozófiai frazeológiával történt, az itt hagyományszerűen becsúszó filozófiai kifejezések, mint »emberi lényeg«, »emberi nem« stb., a német teoretikusoknak kapóra jött, alkalmat nyújtottak arra, hogy félreértsék a valóságos kifejtést és azt higgyék, itt megint csak viseltes teoretikus köpönyegeik újabb kifordításáról van szó... »A filozófiát mellőzni« kell..., ki kell ugranunk belőle és közönséges emberként a valóság tanulmányozásához kell látnunk, amihez az irodalomban is óriási, a filozófusok

előtt természetesen ismeretlen anyag áll rendelkezésre; ... A filozófia és a való világ tanulmányozása úgy viszonylanak egymáshoz, mint az onánia és a nemi szerelem.”²⁹

Ezért veti el Marx ezt a „filozófiai” terminológiát, anélkül, hogy a legcsekélyebb mértékben megtagadná azt a problematikát, amelynek vizsgálatát ezek a többértelmű szavak annak idején szolgálták.

Mint ahogyan az eddigiekből tudjuk, Marx tudatosan a konkrét emberi egyént tette az elemzés kiindulópontjává. Egyúttal azonban nyomatékosan hangsúlyozza az egyén összefüggését a társadalommal, ami – egyebek között – Marx ama megállapításához is alapul szolgált, hogy az ember nembeli lény. Mit értett tehát az ilyen kifejezéseken, mint „nem” vagy „társadalom”? Úgy vélte, hogy ezek a fogalmak – a társadalmat vagy a nemet alkotó egyénektől elszakítva – nyelvi hiposztazálások, és ennek világos tudatában óva intett az ilyen kifejezések felelőtlen használatától.

Marx és Engels 1846-ban, amikor az „igazi” szocializmussal polemizáltak, körlevelet írtak Kriege ellen, s ebben élesen elítélték az ilyen hiposztazálásokat. Amikor Kriegének azt a kijelentését kommentálták, hogy a kommunista ember olyan célokat tűz maga elé, amelyek egybeesnek a nem céljaival, zárójelben hozzátették: „... (mintha az emberi nem egy személy volna, akinek céljai lehetnek)...”³⁰ Egy másik helyen pedig, Kriegének az emberiségről szóló frázisához kapcsolódva, a következőt írják a szervilizmusról:

„... egy »önmagunktól« elválasztott és megkülönböztetett »emberiség«... – amely tehát metafizikai, sőt Kriegénél vallási fikció – ...”³¹

Ez az álláspont Marxnak Proudhon elleni polémiájában körvonalazódik a legélesebben:

„Proudhon úr annak bizonyítására, hogy minden munkának többletet kell eredményeznie, megszemélyesíti a társadalmat, *társadalomszemélyt* csinál belőle, olyan társadalmat, mely korántsem személyek társadalma, mivel külön törvényei vannak, amelyeknek semmi közük a személyekhez, akiből a társadalom összetevődik,

29 Marx–Engels Művei. 3. köt. 220. old.

30 Marx–Engels Művei. 4. köt. Budapest 1959. 9. old.

31 Ugyanott, 13. old.

s megvan a maga »saját esze«, amely nem a közönséges ember józan esze, hanem olyan ész, amelyből hiányzik a közönséges józanság. Proudhon úr szemére veti a közgazdászoknak, hogy nem értették meg ennek a kollektív lénynek a személyiségét. Szívesen állítjuk szembe vele egy amerikai közgazdász következő kijelentését, amely a többi közgazdásznak éppen az ellenkezőjét veti szemére: »A társadalomnak nevezett erkölcsi személyt (*the moral entity*), grammatikai lényt (*the grammatical being*) olyan tulajdonságokkal ruházták fel, amelyek csak azoknak a képzeletében léteznek, akik a szóból dolgot csinálnak... Ez a politikai gazdaságtanban sok nehézségre és sajnálatos félreértésekre adott alkalmat.«³²

Itt mindenekelőtt ez a Cooper amerikai közgazdász művéből származó szakasz a jellemző, amelyet Marx helyesléssel idéz. Marxnak ez a racionalizmus szellemében fogant megállapítása más megnyilatkozásaival együtt nem hagy kétséget afelől, hogy negatív véleménye volt a nyelvi hiposztázisokról. Mint látjuk, tökéletesen tisztában volt ezeknek az emberi gondolkodásban betöltött szerepével.

E megjegyzések után most már rámerészkedhetünk a „nembeli lény” értelmére vonatkozó fejtegetések csúszós talajára. Még egyszer leszögezzük, amit fentebb mondtunk: nem az a szándékunk, hogy híven reprodukáljuk a fiatal Marx gondolatait és kövessük őt többértelmű szavak ösvényein (a kérdés részletei iránt érdeklődő olvasót megint csak M. Fritzhand már idézett „Ember – humanizmus – erkölcsiség” c. könyvére utalom). Az ember mint „nembeli lény” témájával kapcsolatos marxi gondolatokból csak azt szeretném kiemelni, ami lehetővé teszi számunkra, hogy további fényt derítsünk az egyedi emberre vonatkozó koncepciójára.

Mint ahogyan később Marx maga írta, a „nembeli lény” kifejezés az akkoriban közkézen forgó filozófiai frazeológiához tartozott. Marx Feuerbachtól vette át. Mint már fentebb jeleztem, munkámnak nem az a feladata, hogy hatásokat vizsgáljon; engem az emberi egyénnel kapcsolatos marxista gondolatvilág körvonalai érdekelnek, úgy, ahogyan Marx szellemi fejlődési folyamatában ténylegesen nyomon követhetők, illetve ahogyan filozófiájára támaszkodva

megkonstruálhatók ott, ahol maga Marx nem vonta le e filozófiából az összes következtetést. Bizonyos esetekben azonban elkerülhetetlenül el kell térni ettől az alapelvtől, olyankor ugyanis, amikor magát Marx gondolkodását érthetjük meg jobban, ha megvizsgáljuk az azt ért hatásokat. Ez különösen áll, Marx kifejezésével, arra a „filozófiai frazeológiára”, amelyet a rendelkezésre álló filozófiai szótárból vett át, ha nem is szolgáian, azonos értelemmel, de mindenesetre olyan terheléssel, amelynek megértése nélkül nagyrészt vagy egészen elsikkadna számunkra a probléma értelme.

Az emberi lényeg problémája Feuerbach és az ő nyomában Marx szemében is elválaszthatatlanul összefügg az ember és a többi ember közötti kötélekkel, a *homo sapiens* neméhez tartozással, vagyis azaz, hogy az ember – akkori frazeológiával – nembeli lény.

Az emberi lényeg – vagyis az embert jellemző tulajdonságok együttese – Feuerbach szerint nem a magáértvaló egyénben rejlik, hanem az embernek más emberekkel való egységében. Ma úgy mondanánk, hogy ez a lényeg a *társadalmi* egyénnel függ össze. Feuerbach azonban – s ezt bírálta nála Marx – még nem ismeri a tulajdonképpeni értelemben vett társadalmat, hanem csak az én és te kapcsolatát a szeretet és a barátság szférájában. Ennek ellenére azonban gondolatainak értelme nemcsak világos Marx szemében, hanem miután korlátaikat felismerte, azokon belül teljesen el is fogadható a számára:

„Az egyes ember *egymagában* nem tartalmazza az ember *lényegét sem mint erkölcsi, sem mint gondolkodó lény*. Az ember *lényegét* csak a közösség, az embernek az emberrel való egysége tartalmazza – oly egység, amely azonban az én és te *különbségének realitására* támaszkodik.”³³

Feuerbach itt, mint ahogyan Marx később, Feuerbach-téziseiben a szemére veti, olyan absztrakcióként fogja fel az ember lényegét, amely minden egyes egyénben benne lakozik, ti. csak mint természetes adott köteleket, csak mint „nemet” fogja fel, nem pedig mint a társadalmi viszonyok összességét, vagyis nem történetileg. Feuerbach mindamellett tisztában van vele, hogy az, amit az ember lénye-

33 Ludwig Feuerbach Válogatott filozófiai művei. Akadémiai Kiadó 1951. 259. old.

gének nevez, nem az egyedi individuummal függ össze, hiszen tulajdonságoknak olyan együtteséről van szó, amely egy *egész* osztályt jellemez, nem pedig csak annak egyik vagy másik elemét. S ezért Feuerbach, annak ellenére, hogy akkori koncepciója fogalmilag bizonytalan és tartalmilag korlátozott, határozottan elutasítja a Stirner-féle szubjektivista individualizmust, és védelmezi a társadalmi egyén koncepcióját. Egyébként maga is hangsúlyozza ezt, amikor Stirnerrel folytatott polémijában kifejti a „nem” fogalmának értelmét.

„A nem ugyanis Feuerbachnál nem valamilyen elvontságot jelent, hanem csak az önmaga számára rögzített egyedi ént a tevel szemben, a többi, egyáltalán a rajtam kívül létező emberi egyénnel szemben. Ha például ezért Feuerbachnál ezt olvassuk: az egyén korlátozott, a nem korlátlan, ez nem jelent egyebet, mint hogy ennek az egyénnek a korlátai nem korlátai egyben a többinek is, a jelenlegi emberek korlátai emiatt még nem korlátai a jövőendő embereknek.”³⁴

A „nem” tehát ebben az esetben „más, rajtam kívül létező egyéneket” jelent. Vagy más szavakkal: ha „nembeli lényről” beszélek, ezzel arra akarok rámutatni, hogy azt, mit jelent az „ember-lét”, nem lehet megmagyarázni egy valamely egyén példáján, hiszen az, ami az ő korlátozottsága, nem föltétlenül korlátozottsága másoknak is. A tökéletesség az egyének sokaságának attribútuma, tehát a térben és időben létező nemé. Ebből folyik a következtetés az „ember” modelljének, az „ember-lét” ideáltípusának jelentésére nézve. Ezeknek a konstrukcióknak ti. csak a nemmel, vagyis az egyének szinkronikusan és diakronikusan felfogott osztályával összekapcsolva van értelmük: egy valamely konkrét egyénnel sohasem kapcsolhatók össze. Tökéletesség ugyanis csak úgy lehetséges, mint megvalósulási folyamata annak, ami a nem szempontjából lehetséges. Így látja a dolgot Feuerbach.

„Mit jelent »megvalósítani a nemet«? Megvalósítani általában az emberi természetnek valamilyen adottságát, valamilyen képességét, valamilyen meghatározását. A lárva rovar, de még nem az

34 Feuerbach's Sämtliche Werke. (Ludwig Feuerbach Összes művei.) 1. köt. Otto Wigand, Leipzig 1846. 351. old.

egész rovar... Csak a pillangó a kiteljesedett, a teljesen kifejlett rovar. Hasonló metamorfózisok mind az emberiség életében, mind az egyes ember életében előfordulnak.”³⁵

Csak Feuerbachnak ezek a „nem” kifejezés értelmével kapcsolatos fejtegetései teszik érthetővé a Marxnál használatos „nembeli lény” kifejezést.

Az, hogy Marx hogyan értelmezte Feuerbach gondolatait, egyértelműen kiderül abból a Feuerbachhoz intézett leveléből, amely 1844 augusztusában, tehát a Kéziratokon folyó munka időszakában kelt. Marx a következőket írja Feuerbach „A jövő filozófiája” és „A vallás lényege” c. munkáiról Feuerbachhoz intézett 1844. augusztus 11-i levelében:

„Ön ezekben az írásokban – nem tudom, hogy szándékosan-e – megteremtette a szocializmus filozófiai alapját, s munkáját a kommunisták azonnal ily módon értették meg. Az egység emberek és emberek között, amely az emberek reális különbségeire támaszkodik, az emberi nem fogalmát leszállítja az absztrakció egéről a valóságos világba –, mi más ez, mint a *társadalom* fogalma!”³⁶

Ez, ahogyan a jogászok mondanák, hiteles interpretáció: kiderül belőle, hogy Marx, amikor emberek vonatkozásában a „nemről” beszél, ezen a társadalmat érti, amikor pedig az embert „nembeli lénynek” nevezi, a „társadalmi egyénre” gondol. Ha szem előtt tartjuk, hogy ezek a szavak 1844 nyarán íródtak, fontos útmutatást kapunk a fiatal Marx munkáinak olvasásához.

Marx ebben az időszakban az embernek a polgári társadalomban mutatkozó kettősségét vizsgálja. A kettősség forrása az a konfliktus, hogy az ember egyfelől olyan egyén, akit a polgárnak (ahogyan Marx akkor mondotta, a bourgeois-nak, vagyis a polgári társadalom tagjának) egoista magánérdekei vezérelnek, másfelől tagja a politikai közösségnek (citoyen), amelyben a közérdek realizálódik. Ebben az összefüggésben teljesen világossá válik a „nembeli lény” kifejezés értelme.³⁷

35 Ugyanott, 353. old.

36 Marx–Engels Werke. 27. köt. Dietz Verlag, Berlin 1963. 425. old.

37 „Az úgynevezett emberi jogok egyike sem megy túl tehát az önző emberen, az emberen mint a polgári társadalom tagján, azaz mint az önmagába,

Mindamellett a „nembeli lény” kifejezés más értelmével is találkozunk Marxnál. Így pl. jelenti a hordalényt (Herdenwesen) az emberi fejlődés kezdeti fokain („Az ember csak a történeti folyamat által válik elkülönültté. Eredetileg mint *nembeli lény, törzsi lény*, hordaállat jelenik meg...”³⁸), jelenti azt a lényt, aki tudatosan végzi élettevékenységét („A tudatos élettevékenység különbözteti meg az embert közvetlenül az állati élettevékenységtől. Éppen csak ezáltal nembeli lény az ember. Vagyis éppen csak azért tudatos lény, azaz azért tárgy a számára a saját élete, mert nembeli lény”³⁹), jelenti azt a lényt, aki úgy viszonyul neméhez, mint a saját lényegéhez (*nota bene*: itt a német „Wesen” szó úgy szerepel kétszer egymás mellett, hogy a két esetben merőben mást jelent, egyszer ugyanis „lényt”, másodsor pedig „lényeket”), pl.: „...a szervetlen természet *megmunkálása* az embernek mint tudatos nembeli lénynak az igazoló-dása, azaz egy olyan lényé, amely a nemhez mint saját lényegéhez, vagyis magához mint nembeli lényhez viszonyul”⁴⁰, és így tovább.

Marxnál tehát a „nembeli lény” (Gattungswesen) kifejezésnek legalább négy jelentése van, nevezetesen:

1. „Társadalmi lény” (lásd a Feuerbachnak szóló idézett levelet és „A zsidókérdéshez” c. cikkből vett idézeteket);

magánérdekébe és magánönkényébe visszahúzódott, s a közösségtől elkülönült egyénen. *Nemcsak hogy az embert e jogokban nem az emberi nem lényének fogják fel, hanem ellenkezőleg, az emberi nem élete maga, a társadalom úgy jelenik meg, mint az egyének számára külsőleges keret, mint eredeti önállóságuk korlátozása.* Az egyéneket összetartó egyetlen kötelék a természeti szükségszerűség, a szükséglet és a magánérdek, tulajdonuknak és önző személyüknek megőrzése.” (Marx–Engels Művei. 1. köt. 367. old. – Kiemelés tőlem. – A. S.)

Ugyanígy fogja fel Marx a „nembeli lény” kérdését az idézett munka („A zsidókérdéshez” c. tanulmány) zárószavaiban is:

„Mihelyt a társadalomnak sikerül a zsidóság *empirikus* lényegét, a kufárkodást és előfeltételeit megszüntetni, a zsidó *lehetetlenné* vált, mert tudatának nincs többé tárgya, mert a zsidóság szubjektív bázisa, a gyakorlati szükséglet emberiesült, mert az *ember egyéni érzéki létezése és emberi nemi létezése közti konfliktus megszűnt.*” (Ugyanott, 377. old. – Utóbbi kiemelés tőlem. – A. S.)

38 Marx: Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie. (A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai.) Dietz Verlag. Berlin 1953. 395. old.

39 Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. 50. old.

40 Ugyanott.

2. „Olyan lény, aki a nem példánya”, vagy „hordalény” (lásd a Grundrisséből vett idézetet);

3. „Olyan lény, aki tudatosan végzi élettevékenységét” (lásd a Kéziratokból vett idézetet);

4. „Olyan lény, aki megfelel az ember modelljének” (ugyanott).

Itt elsősorban a „nembeli lény” kifejezés kétféle értelmét kell okvetlenül megkülönböztetni.

Először azt, amely arra helyezi a hangsúlyt, hogy az ember egy bizonyos biológiai nemnek a példánya, hogy bizonyos általános tulajdonságaiban e nem valamennyi többi példányával osztozik.

Másodszor azt, amely arra helyezi a hangsúlyt, hogy az embernek van egy bizonyos modellje arra vonatkozólag, hogy milyennek kellene lennie az embernek; ez a modell az ember önvizsgálatának eredménye, amely az ember saját nemének tulajdonságaira és feladataira irányul; s ebből a modellből azután normák adódnak arra nézve, hogyan kell élnie az embernek mint „nembeli lénynek”, vagyis olyan lénynek, amely megfelel egy bizonyos, az emberre vonatkozó modellnek vagy sztereotipnak (az ember „lényegének”).

Az első fajta jelentés tartalma tehát a *nemhez tartozás*, a második viszont: *egy bizonyos modellnek való megfelelés*.

Ez a második értelem különösképpen érdekel minket, mert vele a marxi antropológia más kategóriái is összefüggnek, főleg „az emberi lényeg”, az „igazi ember”, a „valóságos ember” (az „emberi lényeg” ugyanis a modell, s csak az az ember „igazi”, aki megfelel ennek a modellnek).

Mindezzel voltaképpen csak azt akartam megmutatni, hogy a fiatal Marx a szóban forgó kifejezések használatában nem vitte túlzásba az egzakttságot és a szemantikai pontosságot. Ha ezen fölül szem előtt tartjuk, hogy nemsokára már mulatott ezen a modoroságon, és elhatárolta magát ettől a terminológiától, akkor teljesen nyilvánvaló, hogy e szövegek értelmének interpretálásában nem szabad túlságosan messzire menni, de legalábbis nem szabad azzal kísérletezni, hogy ezen az alapon nyaktörő konstrukciókat építsünk ki a marxizmus nevében. Sok ösztönzést meríthetünk ezekből a szövegekből, megtalálhatjuk bennük a marxi humanizmus perspektíváját, és már ez is roppant nagy dolog. Semmi esetre sem szabad

bennük többet keresni és többet „találni”, mint ami valóban ott van.

Az emberi egyénre vonatkozó marxi koncepció szempontjából a „nembeli lény” témájával kapcsolatos fejtegetések további fényt derítenek arra a problémára, hogyan alakult a marxi antropológiában a *társadalmi* individuumra vonatkozó koncepció. Az egyedi ember a kiindulópont, ez az egyedi ember azonban eleve úgy értendő, mint aki kapcsolatban áll más egyénnel, vagyis társadalmian. Mármost az egyén társadalmi voltának megértése abban a mértékben mélyül, ahogyan Marx a feuerbach-i materializmustól távolodik. Amikor a szakítás befejezett tényé válik, a nembeli lényrel kapcsolatos „filozófiai frazeológia” is eltűnik, és átadja a helyét a társadalmi viszonyok összességének kategóriáiban felfogott társadalmi egyénnek. Az „emberi lényeg”, vagyis az „emberi” névvel jelölt objektumok osztályára jellemző tulajdonságok együttese Marx szemében eleinte a nemmel függ össze, melynek mindegyik „nembeli lény” egy-egy példánya. Később azonban a nem helyére a társadalom lép, amely felveszi magába a biológiai nem tulajdonságait, egyszersmind azonban az „emberi lényeg” teljesebb megértését is lehetővé teszi, mert a biológiai tulajdonságok mellé specifikusan társadalmi tulajdonságok is járulnak. Ebben az összefüggésben már sokkal érthetőbbé válik a „nembeli lényre” vonatkozó koncepció, annak Marx több évtizedes szellemi és tudományos fejlődési folyamatában betöltött szerepe, egyúttal azonban – az emberi egyénre vonatkozó érett koncepciója felől nézve – korlátozottsága is.

Egy másik kategória, amellyel Marx írásaiban találkozunk: az „emberi természet” kategóriája, amelyet szintén interpretálni kell, figyelembe véve azokat a konzekvenciákat, amelyek az egyedi ember koncepciójára következnek belőle.

Marx szerint ez is ahhoz a „filozófiai frazeológiához” tartozott, amelyet fiatal korában a *miliőtől* vett át. Ennek a kategóriának a hagyománya mindenekelőtt a felvilágosodás korába nyúlik vissza: a felvilágosodás jellemző hite volt, hogy létezik valamilyen változhatatlan emberi természet. Ez a felfogás olyan nyilvánvalóan ellentmond a marxi történetiségnek, hogy még csak kételkedni sem lehet abban, hogy Marx a maga rendszerének talaján semmiképpen

sem fogadhatta el ezt a koncepciót. Mégis alkalmazta a kifejezést, és korai írásaiban gyakran emlegeti az „emberi természetet”. Sokszor találkozunk azzal a véleménnyel is, hogy történetileg értette az „emberi természet” fogalmát mint változó és konkrét feltételektől függő tulajdonságok együttesét, míg ezzel szemben az „emberi lényegen” azoknak az általános és mindenkinben közös tulajdonságoknak az együttesét értette, amelyek a *homo sapiens* fejlődése folyamán végig változatlanok maradnak. Erre azonban már a szövegek egyszerű elemzése is rácsfol, hiszen pl. a híres hatodik Feuerbach-tézis a társadalmi viszonyok *összességét* nyilvánítja az ember lényegének, vagyis ezt a lényeget történeti kategóriákban, az emberi egyénnek a társadalmi viszonyoktól függő változékonyságát rögzítő kategóriákban ragadja meg. Úgy tűnik, mintha itt *ex post* szeretnének racionalizálni olyan terminológiai különbségeket, amelyeknek alkalmazása a fiatal Marxnál sem nem következetes, sem nem pontos.

Van itt azonban egy probléma, amelyet – függetlenül attól, hogy csakugyan így jelentkezik-e Marx írásaiban – érdemes szemügyre venni az egyedi emberre vonatkozó marxista koncepció vizsgálatának keretében.

Az „emberi természettel” kapcsolatos probléma megoldásának két lehetséges pólusa van. Az egyik a felvilágosodás eszmevilágának szélsőséges válasza, amelynek értelmében az embernek van valamilyen változhatatlan, természettől adott „lényege” vagy „természete”. A másik pedig a szélsőséges relativizmus: az ember a körülmények terméke és egy azoktól függő változó.

A marxizmus elveti a változhatatlan „emberi természet” koncepcióját, mert az összeegyeztethetetlen a tapasztalattal s az e tapasztalatot elméletileg általánosító történetiséggel. Vajon ez azt jelentené, hogy a marxizmus elfogadja a második alternatívát, a relativizmusét, hogy tagad minden olyan *konstanst*, amely az embernek nemcsak anatómiai-fiziológiai, hanem pszichikus struktúrájában is többé-kevésbé szilárdan gyökerezik? Nyilvánvalóan nem. Erre vonatkozólag egyébként az érett Marx egyik kijelentése is tanúbizonyságot szolgál.

Marx „A tőke” első kötetében, Benthammel polemizálva írja a következőt:

„A hasznossági elv nem Bentham találmánya volt. Ő csak szellemtelenül ismételte azt, amit Helvetius és más XVIII. századbeli franciák szellemesen mondtak. Ha például tudni akarjuk, mi hasznos egy kutya számára, akkor mélyére kell hatolnunk a kutyatermesztetnek. Magát ezt a természetet nem lehet a »hasznossági elvből« megkonstruálni. Az emberre alkalmazva: ha minden emberi cselekedetet, mozgást, viszonyt stb. a hasznossági elv alapján akarunk megítélni, akkor először az emberi természetet általában kell megvizsgálnunk, *s aztán a minden korszakban történelmileg módosult emberi természetet.*”⁴¹

Marx ebben a szövegben, amelyet nyilvánvalóan nem lehet már „ifjúkori bűnnek” tekinteni, beszél az emberi természetről „általában” és a „történelmileg módosult” emberi természetről. Így tehát kétségtelen, hogy Marx itt élesen elhatárolja magát a relativizmustól, az viszont korántsem problémamentes, hogy mit ért az „emberi természetet általában”. Szerintem egyébként Marx álláspontja ebben a kérdésben valóban nem egyértelmű, és különböző értelmezéseket tesz lehetővé. Próbáljuk meg felfedni az itt rejtőző problémákat.

Erich Fromm, aki néhány munkájában⁴² erre a problémára is kitér a marxizmus vizsgálatával kapcsolatban, egy, véleményem szerint ebből a szempontból érdekes kérdést vet fel:

„Közismert, hogy minden ember ugyanazokkal az alapvető anatómiai és fiziológiai tulajdonságokkal rendelkezik, és egyetlen orvosnak sem jutna eszébe, hogy egy embert a fájára és bőrszínére való tekintettel más módszerekkel kezeljen, mint a saját fajtájához tartozó embereket. De vajon a pszichikus szervezet is azonos-e minden emberben? Ugyanaz az emberi természet jellemez-e minden embert? Létezik-e egyáltalán ez az emberi természetnek nevezett valami?”

41 Marx: A tőke. I. köt. 565. old. – Utolsó kiemelés tőlem. – A. S.

42 A probléma már a „The Sane Society” (Az egészséges társadalom) c. munkában is jelentkezik, utána pedig a „Marx’s Concept of Man”-ben (Marx ember-konceptiója), majd a „Beyond the Chains of Illusion”-ban (Az illúzióktól megszabadulva). Ha végigkövetjük ezt a sort, érdemes megfigyelni, hogyan távolodik Fromm az emberi természet problémájának megoldásában Freudtól és hogyan közeledik Marxhoz.

Fromm igennel felel a kérdésre:

„Az emberiség és a humanizmus egész koncepciója a minden emberben meglevő emberi természet eszméjén alapul.”⁴³

Kezdjük egy negatív érveléssel. Ebben a kérdésben a relativizmus álláspontjának védelme a fajelmélet védelmével egyértelmű. Ha ugyanis elfogadjuk, hogy eltérő feltételek tökéletesen eltérő ember-típusokat hoznak létre, akkor ez még abban az esetben is érv lesz a fajelmélet javára, ha e tétel érvényét az ember pszichikus szerve-zetére korlátozzuk. Hiszen ebben az esetben lehetségesek volnának (ha nem is fizikailag, de mindenestre pszichikusan) magasabb és alacsonyabb rendűen szervezett embertípusok, vagyis igazolva lenne a magasabb és alacsonyabb rendű fajokról szóló tétel.

Ez azonban nem érv, hanem csak figyelmeztetés. Ha a tények e mellett a tétel mellett szólnak, akkor nem utasíthatjuk el őket a következményektől való félelmünkben. Térjünk tehát át a pozitív érvre.

Amint Fromm a fent idézett részben megállapítja, egyetlen orvos sem vonja kétségbe, hogy a bőr színétől és más eltérő fizikai tulaj-donságoktól függetlenül minden ember anatómiája és fiziológiája azonos, s így diagnosztikája és terápiája minden esetben ugyanaz lesz. Mármost hogy áll a dolog az ember pszichikus struktúrájával?

Vajon feltételezhető-e, hogy ez a struktúra teljes egészében függ a körülményektől, s hogy ezért időben és térben változékony, anélkül, hogy bármiféle állandó elemet felmutathatna? Ha ez így volna, meg sem érthetnénk más, elég távoli történelmi korok em-bereinek beállítottságait és nézeteit. Sőt, még azokat a velünk egy időben élő embereket sem érthetnénk meg, akik gyökeresen eltérő viszonyok között élnek, és merőben más hagyományokkal rendelkeznek.

Azt, hogy ez a feltevés téves, a pszichikai relativizmus tudomá-nyos megalapozására tett két legátfogóbb XX. századi kísérletnek, a Lévy-Bruhl féle prelogizmus-elméletnek és az úgynevezett Sapir-Whorf-hipotézis nyelvi relativizmusának a kudarca mutatja. Nem

43 *Erich Fromm: Beyond the Chains of Illusion. My Encounter with Freud and Marx.* (Az illúzióktól megszabadulva. Találkozásom Freuddal és Marx-szal.) A. Trident Press Book, New York 1962. 27. old.

szándékozunk ezekkel az elméletekkel részletesebben foglalkozni. Csak annyit állapítunk meg, hogy az úgynevezett primitív népeknek – mindkét elmélet szerint – tökéletesen más létfeltételeik miatt a pszichikumuk is merőben más. Ez a pszichikum a prelogizmus értelmében (amelyet egyébként Lévy-Bruhl, életének utolsó éveiben, mint téves hipotézist elvetett) merőben más logikában gyökerzik, illetve a Sapir-Whorf-hipotézis radikális változata értelmében – amelyet viszont ebben az alakjában az egész tudományos közvélemény tévesnek tart – a világnak valamilyen másfajta artikulációján alapul.

Hiszen tény, hogy az emberek – tekintet nélkül történeti, civilizációbeli, kulturális, faji és egyéb különbségekre – nemcsak megértik egymást, hanem – különösen emocionális téren – analóg állapotokat élnek át. Ez már a filogenezis közösségéből is következik, minthogy az a *homo sapiens* nemének minden csoportjánál azonos anatómiai-fiziológiai felépítésre vezetett. A közös filogenezis és a vele együtt járó testi szervezet analóg, ha ugyan nem azonos intellektuális, emocionális és akarati reakciókat von maga után az emberi élet szempontjából alapvető helyzetekben. Itt nemcsak a viselkedésről, a *behavior*-ról van szó, hanem a vele elválaszthatatlanul összefüggő különféle pszichikus folyamatokról is. Ahhoz, hogy felmutathassuk az emberi pszichikumnak egy bizonyos alapvető homogenitását – ami *ex definitione* szükséges ahhoz, hogy egy adott egyénben az „ember” nemének példányát láthassuk –, nincs szükség arra, hogy a freudisták módjára különleges szerepet tulajdonítsunk bizonyos ösztönöknek ebben a tekintetben (bár kétségtelenül ezeknek is van itt bizonyos szerepük, tekintet nélkül arra, hogyan értelmezzük őket).

Mit kezdjünk ezek után azokkal a nyilvánvaló különbségekkel, amelyeket a különböző fejlődési szakaszokon álló, különböző körülmények között élő embercsoportok intellektus, erkölcsök és szokások, érzelmi reakciók stb. terén felmutatnak? Nyilvánvalóan ugyanazt kell tennünk, mint a nyelvészeknek, akik a Sapir-Whorf-hipotézisnek arra az érvére, hogy a különböző nyelvi rendszerek az észlelés különböző módjait idézik elő, így válaszolnak: először, ezek a különbségek jelentéktelenek ahhoz képest, ami az összes nyelveket és a velük kapcsolatos gondolkodási rendszereket egye-

síti (ezért tudjuk megérteni egymást, ezért fordíthatjuk le az egyik nyelv szövegeit a másik nyelvre, tekintet nélkül kulturális távolságukra); másodsor, minden nyelv megfelelőképpen idomítható akként, hogy egy másik nyelv korrelátumává váljék, mert potenciálisan eleve tartalmazza az objektív valóság különféle megragadásának lehetőségeit.

Már Feuerbach is – az imént idéztük a megfelelő helyet – egy bizonyos lehetőséget, egy bizonyos fejlődési adottságot értett a „nemen”, amikor azt mondta, hogy a „nemet megvalósítani” anynyi, mint ezt az adottságot valósággá változtatni (mint a lárva, amely pillangóvá változik). Ebből nyilvánvalóan következik, hogy az, ami minden emberben közös, és amit a „filozófiai frazeológia” a természetüknek nevez, csak egy valami lehet: a pszichikus evolúciónak azok a potenciális lehetőségei, amelyek a *homo sapiens* nemének a filogenezisből folyó anatómiai-fiziológiai struktúrájával függnek össze. Ez korántsem azt jelenti, mintha lebecsülnénk a különböző etnikai csoportoknak azokat a specifikus eltéréseit, amelyek a pszichikus struktúra szférájában is jelentkeznek. Hiszen meghatározott csoportoknak kétségtelenül van valamilyen nemzeti pszichológiájuk, sajátos vérmérsékletük és így tovább. Másfelől viszont az is kétségtelen, hogy létezik a tulajdonságoknak egy együttese, amely, legalábbis potenciálisan, az „ember” nemének minden példányát jellemzi. E tulajdonságok – habár maguk is történeti képződmények – makacsul tartósak, csak viszonylag hosszú fejlődési időszakok folyamán változnak meg. Ezek azok a tulajdonságok, amelyeknek alapján a szóban forgó élőlényt embernek minősítjük. Vajon az, amiről itt szó van, nem arra a marxi gondolatra emlékeztet-e, amely különbséget tesz az „általában” vett emberi természet és annak a különböző korokban és társadalmakban jelentkező, történetileg módosult konkrét alakjai között? Azt hiszem, ebben a kérdésben egyetérthetünk Fromm következtetésével:

„Marx itt két állásponttal fordul szembe: a történetietlennel, amely szerint az emberi természet olyan szubsztancia, amely a történelem kezdete óta létezik, és a relativistával, amely szerint az emberi természet nem rendelkezik saját tulajdonságokkal, és csak

a társadalmi viszonyok visszatükröződése. Az emberi természetre vonatkozó saját elméletét azonban — amely túlmegy mind a történetietlen, mind a relativista állásponton — sehol sem fogalmazza meg..., ezért interpretálják elméletét olyan sokféleképpen és ellentmondóan.”⁴⁴

Ezzel a problémával a legszorosabban összefügg az „igazi ember” és a „valóságos ember” közötti különbségtétel, amelyre letörölhetetlenül rányomja bélyegét az akkori „filozófiai frazeológia”, amely azonban következményei miatt figyelemre méltó. Előrebocsátjuk, hogy ennek az egzisztencia és lényeg közötti különbségtételnek (amely oly drága az egzisztencialisták szívének, s amely, mint látjuk, már régóta ismeretes volt őket megelőzően is) elkerülhetetlenül visszhangra kellett találnia bizonyos körökben, és nyilvánvalóan elő kellett mozdítania a fiatal Marx népszerűvé válását. Ez a tény magában véve még nem érdemli meg, hogy a történész foglalkozzék vele. A mi számunkra azonban e probléma következményei az egyedi emberre vonatkozó koncepció szempontjából fontosak.

Mit jelent hát az „igazi ember” és a „valóságos ember” közötti különbségtétel? Anélkül, hogy igényt tartanánk e kifejezések valamennyi finomabb jelentés-árnyalatának érzékeltetésére, lényegüket a következőkben vázolhatnánk. Adva vannak konkrét emberi egyének. Az elidegenülés világában élnek, amely eltorzítja őket és korlátozza fejlődésüket. Ezek valóságos egyének, vagyis olyanok, akik *valóságosan egzisztálnak* a minket környező világban. Ezen túl azonban létezik az ember *eszménye* is, vagy ahogyan ma mondanánk, *ideáltípusa*, amely tulajdonképpen azonos volna a fejlődési lehetőségek összképével (az ember „természetével”, „lényegével”) – ha ugyanis ezek a lehetőségek nem volnának korlátozva. Ez az *igazi* ember, vagyis az eszmény, szembeállítva a *valóságos* emberrel, vagyis az ember tényleges állapotával.

Az ember *ideáltípusa*, az *igazi* ember képe szolgál alapul minden törekvéshez az emberi világ szférájában, azoknak a törekvéseknek a területén, amelyeknek célja, ahogyan Marx Rugénak írta, hogy „az emberből embert csináljanak”, az „embertelen” világ elleni

harc szférájában. Ebben rejlik jelentősége is, amelyre a marxi humanizmussal és az elidegenülés elleni harccal összefüggésben még visszatérünk. Nyilvánvaló, hogy ennek a képnek meghatározott értékrendszeren kell alapulnia, amely eldönti azt, hogy mit ismerünk el „emberi természetnek”, és mi legyen az „igazi ember” képe adott körülmények között, egy adott korszakban. Azt sem nehéz megérteni, hogyan függ össze Marx koncepciójában az „igazi” és a „valóságos” ember közötti különbségtétel annak a gondolatnak az elfogadásával, hogy létezik valami, amit „emberi lényegnek”, „emberi természetnek” nevez.

Marx ezt a koncepciót, amely az „igazi” embert mint „nembeli lényt” megkülönbözteti a „valóságos” egyénektől, közvetlenül, Feuerbachtól vette át. Hiszen mint fentebb rámutattunk ő volt az, aki a közösségben pillantotta meg az ember lényegét. Marx az „igazi” emberre vonatkozó saját koncepcióját, Hegelhez és Feuerbachhoz kapcsolódva, szoros összefüggésbe hozta egy másik problémával és úgy dolgozta ki. Nevezetesen a politikai elidegenülést vizsgálta, az embernek azt a kettősségét, hogy egyfelől a gazdasági elidegenülés viszonyai között élő egoista egyén (mint a „polgári társadalom” tagja, mint *bourgeois*), másfelől ugyanakkor a közösséghez tartozó egyén (mint a „politikai közösség” tagja, mint *citoyen*). A valóságos ember a bourgeois, aki azonban összeütközésbe kerül az emberi lényeggel, az „igazi” emberrel. Innen fakad e kettősség leküzdésének követelménye, amely azután Marxot lépésről lépésre elvezette a kommunizmushoz.

„A valóságos ember a mostani államberendezkedés *magánemberre*”⁴⁵ – írta Marx. „A zsidókérdéshez” c. munkájában pedig logikusan továbbviszi ezt a gondolatot:

„A kiteljesedett politikai állam, lényegét tekintve, az embernek *emberi nemi élete* (*Gattungsleben*), *ellentétben* anyagi életével. Ennek az önző életnek összes előfeltételei az állami szférán *kívül* a *polgári társadalomban* továbbra is fennmaradnak, de a polgári társadalom tulajdonságaiként. Ahol a politikai állam elérte igazi kialakultságát, ott az ember nemcsak gondolatban, a tudatban, hanem a *valóságban*, az *életben* is kettős életet él, egy égit és egy földit, a *politikai*

közösségben (Gemeinwesen) való életet, amelyben önmaga előtt *közösségi lénynek (Gemeinwesen)* számít, és a *polgári társadalomban* való életet, amelyben *magánemberként* tevékenykedik... Az ember a maga *legközelebbi* valóságában, a polgári társadalomban, profán lény. Itt, ahol önmaga és mások számára valóságos egyéniségnek számít, *nem-igazi* jelenség. Az államban ellenben, ahol az ember emberi nemi lénynek számít, ott imaginárius tagja egy képzeletbeli szuverenitásnak, meg van fosztva valóságos egyéni életétől és telítve van nem-valóságos általánossággal.”⁴⁶

Az „igazi ember” kategóriája a legszorosabban összefügg a „totális ember” kategóriájával, és csak ennek fényében válik érthetővé.

Ahogy az „igazi ember” kategóriája csak úgy érthető, ha a „valóságos ember” kategóriájával állítjuk szembe, a „totális univerzális ember” kategóriája is csak az „elidegenült” és ezáltal korlátozott, elnyomorított ember ellentétéként érthető meg. Ezekre a kérdésekre még visszatérünk, amikor majd az elidegenülést vizsgáljuk, s a kommunizmust mint olyan társadalmi rendet, amely lehetővé teszi az emberi személyiség teljes kibontakozását.

Az univerzális ember az olyan egyén ideáltípusa, aki teljesíti az emberi „lényezet”, illetve „természetet” alkotó feltételeket. Mindenoldalúan fejlett ember, akinek személyiségét nem gátolják a kibontakozásban a fennálló társadalmi viszonyok az elidegenülés különböző válfajaival. Az elidegenülés válfajai: elsősorban a gazdasági elidegenülés (a termelési eszközök magántulajdonán alapuló viszonyok), a politikai elidegenülés (állam, bürokrácia), az ideológiai elidegenülés és így tovább. Itt most elvonatkoztatunk attól az utópisztikus elemtől, amely a fiatal Marxnak az egyén univerzalizálásával kapcsolatos nézeteit jellemzi (főleg „A német ideológia”-ban feltűnő ez az utópia, ott, ahol Marx ragyogó képet fest a jövő emberéről, aki mindent tud és tetszés szerint váltogatja foglalkozását: vadász, munkás, művész, gondolkodó és így tovább). e probléma magvát kell megragadnunk, azt a lényeges gondolatot, mely ösztönzést ad a további elmélkedéshez.

A magántulajdon rendszere a vele járó munkamegosztással elnyomorítja az egyént, megakadályozza személyiségének teljes ki-

bontakozását. Ebben a társadalmi rendben a valóságos emberrel van dolgunk, nem az igazival; az utóbbi itt csak eszmény. A tőkés rendszerben élő elnyomorodott valóságos emberektől eltérő univerzális, totális, egész ember csak az igazi ember lehet. Az „igazi ember” és a „totális ember” megjelölés voltaképpen tautológikus, csupán ugyanannak a dolognak különböző aspektusait hangsúlyozzák az összefüggésnek megfelelően. Ily módon ez a három kategória: „emberi lényeg”, „igazi ember” és „totális ember” elválaszthatatlanul összefügg egymással: az „igazi” vagy „totális” ember olyan ember, aki megvalósítja az „emberi lényegét”. E kategóriák azonban nemcsak logikailag, hanem gyakorlatilag is egymásba kapcsolódnak, hiszen bármelyikük csak akkor valósulhat meg, ha a társadalmi életből kiküszöbölődik az elidegenülés, s ezáltal az emberi egyén nembeli lénné válik. Később még foglalkozni fogunk azzal, milyen gyakorlati következményekkel jár ez a marxi kommunizmusra nézve, és hogyan festenek ezek a kérdések a gyakorlattal összevetve. Itt elég leszögezni annyit, hogy bármi legyen is a véleményünk a fenti problémák burkául szolgáló „filozófiai frazeológiáról”, e problémák reális tartalmát és jelentőségét tudomásul kell venni.

Eltekintve az emberi személyiség kibontakozása és a kommunizmus közötti összefüggés kérdésétől – amelyre, mint mondtuk, még visszatérünk –, a „totális ember” gondolatából (úgy, ahogyan ez a fiatal Marx írásában jelentkezik) bizonyos általánosabb következtetések is vonhatók le részint a világ humanizálásának koncepciójára, részint a humanizmus és a naturalizmus közötti összefüggésre nézve. Ezeket itt közelebbről meg kell vizsgálni, mert ez a probléma máris több tisztázatlanságot és félreértést okozott az idevágó irodalomban.

A Kéziratokban a következőt olvassuk:

„Az ember a maga mindenoldalú lényegét mindenoldalúan sajátítja el, tehát mint totális ember. A világhoz való mindegyik *emberi* viszonya, látás, hallás, szaglás, ízlelés, tapintás, gondolkodás, szemlélés, érzékelés, akarás, tevékenykedés, szeretés, egyszóval egyéniségének összes szervei, valamint azok a szervek, amelyek közvetlenül közösségi szerv-formájukban vannak, *tárgyi* viszonyulásuk-

ban, vagyis a *tárgyhoz való viszonyulásukban* annak elsajátítását jelentik; az *emberi* valóság elsajátítása, a tárgyhoz való viszonyulása az *emberi valóság tevékenykedése...*"⁴⁷

Marx a továbbiakban kifejti, hogy az ember érzékei csak a társadalmi gyakorlatban fejlődnek ki mint emberi érzékek, hogy az ember emberi valóságként sajátítja el a tárgyi valóságot. És ezen az úton jut el arra a következtetésre, hogy a következetes naturalizmus humanizmus és vice versa. Ez az egész – a kor „filozófiai frazeológiájába” öltöztetett – gondolatmenet csak a *marxi gyakorlat-konceptió* felől nézve érthető, csak ha a valóságot az *emberi tevékenység* termékének fogjuk fel s nem kizárólag passzívan.

Ezzel a felfogással két probléma függ össze. Az egyik a totális ember koncepcióját érinti. A totális ember mindenoldalú, mert megszabadult az elidegenüléstől és az abból fakadó korlátoktól. Éppen ezért azonban a tárgyi világ nem mindig *csak* külső világként jelenik meg a számára, amelyet csupán szemlélni lehet, hanem mint az *emberi tevékenység terméke* is. A tárgyak tehát nem egyebek, mint emberi tevékenység objektiválódása és eldologiasodása, az ember a tárgyakban találja meg önmagát és a többieket, a tárgyakban mutatja meg magát másoknak, mert azok közvetlenül vagy közvetve az ő termékei, emberi tevékenység termékei. Ez a világ emberi, és az ember, amennyiben elsajátítja – amire csak az elidegenüléstől megszabadult ember képes –, gazdagodik szellemileg, sokoldalúbbá válik. Ez az összefüggés a világnak ilyen értelmű humanizálása és a totális ember koncepciója között. De még egy második kérdés is adódik ebből a felfogásból: nem jelenti-e ez az objektív valóság tagadását, vagyis a materializmus tagadását és a szubjektivizmus elfogadását?

Már fentebb kimutattuk, hogy ez a megállapítás tökéletesen megalapozatlan. Marx a Kéziratokban (már idéztük a megfelelő helyet) kifejezetten az embertől függetlenül létező valóságról beszél. Ez egyáltalán nem összeegyeztethetetlen humanizmusával. A dolog úgy áll, hogy ez a világ humanizálásával kapcsolatos koncepció, amely a *gyakorlaton* alapul, nagyon is összeegyeztethető a materializmussal, mindamellett tartalmaz bizonyos elemeket, amelyeket

47 Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. 71. old.

föltétlenül szem előtt kell tartani a materializmus konkrét arculatának kialakításánál.

Amikor azt mondjuk, hogy a világ az emberi tevékenység terméke, nem mondunk egyebet, mint hogy egy adott valóság a társadalmilag tevékenykedő ember észlelésében átalakul ez által az ember által, és létrejön abban az értelemben, hogy az ember a valóságot a társadalmi tapasztalat talaján észleli, hogy észlelése és ennek az észlelésnek a szervei – az érzékek – a filogenezis termékei és így tovább. Mindebben egy jottányi idealizmus sincs, és ezzel az állásponttal kiválóan összeegyeztethető az a tétel, hogy bizonyos értelemben az emberen kívül és tőle függetlenül létezik az anyagi világ, egy olyan világ, amely nem az ember tudatának terméke, habár munkájának terméke. Alaptalan minden olyan fantazmagória, amely szubjektív idealista következtetéseket akar levonni olyan megfogalmazásokból, melyek a materializmus útját egyengetik. E következtetésekért nem lehet felelőssé tenni a fiatal Marxot.

Ezzel szemben a természet, a tárgyi világ humanizálásának tétele – ha úgy értelmezzük, hogy az emberi tevékenység, a gyakorlat tényezőjét vezeti be – tartalmaz egy olyan elemet, amely igen fontos mind az emberi egyén koncepciója, mind általában egész világnézetünk szempontjából. Nem többről és nem kevesebbről van itt szó, mint arról a problémáról, amely határvonal egyfelől a világot az embertől elválasztó és az emberi észleleteket kizárólag passzívan felfogó szemlélődő materializmus és másfelől a dialektikus materializmus között, amely látja a világ és az ember kölcsönhatását és ennek az emberi észlelésben jelentkező következményeit.

Lukács György a „Történelem és osztálytudat” c. munkájában kimondott egy hallatlanul fontos gondolatot: az ökonómiai fatalizmusnak az úgynevezett etikai szocializmus a következménye, mert az ilyen egyoldalú álláspont nem elegendő a forradalom igazolásához, s hogy továbbá – ez a fenti tétel általánosításának tekinthető – az embertől elválasztott világ filozófiai premisszája a természettől elválasztott emberi világ koncepciójára vezet. Régi igazság, hogy materializmus és idealizmus harcában mindkét fél az ellenfél hibáiból él, amelyeket az akkor követ el, amikor szélsőségekbe csúszik, elzárva maga előtt a világ teljes megértésének útját és szabaddá téve az utat az ellenfél támadása számára.

A következetes materialista koncepciónak el kell ismernie mind a természet, mind a társadalom objektivitását. Ez a koncepció azonban szervesen összefonódik annak a szerepnek az elismerésével, amelyet a gyakorlat, a világot átalakító ember tevékenysége tölt be. Aki ezt nem tudja megérteni, megáll félúton, és nem juthat el valamilyen kerek egészet alkotó világképhez. Aki azonban megérti, annak tekintetbe kell vennie a természet és a társadalmi ember közötti kölcsönhatást, annak eltéphetetlenül össze kell kötnie egymással a természetet és az embert. Ebben az értelemben a materializmus elválaszthatatlanul összefügg az emberrel és tevékenységével, vagyis egy e szó meghatározott értelmében felfogott humanizmussal. A fiatal Marxnak a ma számunkra szokatlan és nem mindig pontos terminológiája mögött olyan problémák rejlenek, amelyek nemcsak reálisak, hanem kifejezetten fontosak. Érdeemes tehát gondolati impulzusokként figyelembe venni és az érett marxi koncepció talajára átvinni őket.

Vajon a személyiség *problémája* is beleillik-e az emberi egyénre vonatkozó marxista koncepció keretei közé? Kétségkívül. Tartalmazza-e ez a koncepció a személyiség kifejtett *elméletét*? Erre a kérdésre nem lehet egyszerű igennel vagy nemmel felelni. Az egyedi emberre vonatkozó marxista koncepció ugyanis tartalmazza ennek az elméletnek az elemeit, de nem tartalmazza ezt az elméletet kifejtett alakban.

Marx ismeri a személyiség és az egyéniség fogalmát, gyakran alkalmazza is a megfelelő kifejezéseket. Kora ifjúságától kezdve tisztában van a személyiség ontológiai státusával, s lerakja saját személyiség-elméletének alapjait: a személyiség a reális egyén egyik meghatározása, ehhez az egyénhez van hozzárendelve. Az egyént és a személyt tehát nem lehet különválasztani, hiszen ezek csak különböző elnevezések egy és ugyanarra a reális tárgyra. Ez a megállapítás, amely alapvető jelentőségű a materializmus alapjain felépülő személyiség-elmélet szempontjából, a hegeli idealizmus marxi bírálatának eredménye, de jelentősége és hordereje jóval túlterjed ezen, a kritika ugyanis az idealista személyiség-elmélet más válfajaira, különösen a keresztény perszonalizmusra is vonatkoztatható.

„A szubjektivitás azonban – mondja Hegel – a maga igazságában csak mint *szubjektum*, a személyiség csak mint *személy* van.»

Ez is misztifikáció. A szubjektivitás a szubjektum egy meghatározása, a személyiség a személy egy meghatározása. Ahelyett, hogy mint szubjektumaik predikátumait fogná meg őket, Hegel önállósítja a predikátumokat és utólag misztikus módon szubjektumaikká változtatja őket.

A predikátumok egzisztenciája a szubjektum: tehát a szubjektum a szubjektivitás egzisztenciája stb. Hegel önállósítja a predikátumokat, az objektumokat, de valóságos önállóságuktól, szubjektumuktól elválasztva önállósítja őket... A valóságos szubjektummá ezért a misztikus szubsztancia válik, a reális szubjektum pedig mint más valami, mint a misztikus szubsztancia egy mozzanata jelenik meg.”⁴⁸

A fentiek a „filozófiai frazeológia” nehézkes és bonyolult nyelven íródtak, de mondanivalójuk egyértelmű: a reális emberi egyén egzisztál, és őneki kell lennie a kiindulópontnak. Ez az egyén bonyolult testi-szellemi egység, s ezért különböző vonásai és tulajdonságai szerint is vizsgálható. E vonások és tulajdonságok bizonyos csoportját valamely egyén személyiségének nevezzük. Az egyén szellemi, lelki tulajdonságainak együtteséről van itt szó, vagyis nézeteiről, beállítottságairól és pszichikus adottságairól. Megállapítottuk tehát, hogy itt az egyénről csak ködösen és pontatlanul beszélünk, hogy ezt a komplexumot a szaktudományoknak (elsősorban a pszichológiának és az antropológiának) még vizsgálniuk és konkretizálniuk kell, s eljutottunk egy alapvető tény felismeréséhez: nem létezik valamiféle személy – mint szellemi egység –, amelyet meg lehetne különböztetni az egyéntől mint reális lénytől. A személyiség csupán az emberi egyén specifikus meghatározása, és éppúgy viszonylik hozzá, mint fizikai arculata. A személyiségnek az egyéntől hiposztazált „személy” alakjában történő elválasztása éppolyan misztifikáció, mint az a kísérlet, hogy elvegyék az egyéntől külsejét vagy árnyékát (mint Chamisso „Peter Schlemihl”-ében) és annak önálló létezését kölcsönözzenek.

A személyiségről sokat és bonyolultan beszélhetünk, s ez annál is könnyebb, minthogy eddig egyetlen tudományos iskola sem tudott semmi pontosat mondani erről a témáról. A személyiség-elmé-

let középpontjába azonban valamennyi iskola az egyén ontológiai státusával kapcsolatos probléma megoldását helyezi, s é tekintetben az alternatíva viszonylag egyszerű: vagy egy reális szubjektum bizonyos tulajdonságainak együttesét látjuk a személyiségben, s ekkor ez a szubjektum a természetes kiindulópont, vagy mint autonóm *szellemi személyt* fogjuk fel, s ezzel nemcsak a személyiségre, hanem az emberi egyénre mint olyanra vonatkozó kérdést is az idealizmus szellemében döntjük el.

A marxizmusban tehát a személyiség kérdésének megragadása szorosan összefügg az egyedi ember ontológiai státusára vonatkozó kérdés materialista megoldásával. Ha megértjük az emberi egyén társadalmi jellegét, ha azt a társadalmi viszonyok összességének fogjuk fel, akkor a személyiség-elmélet terén levonhatjuk ezt a következtetést: az emberi egyén személyisége társadalmilag megformált, *társadalmi jellegű*.

„Az állam ügyletei és ténykedései egyénekhez kapcsolódnak (az állam csak egyének révén ténykedő), de nem az egyénhez mint *fizikaihoz*, hanem az egyénhez mint *államihoz*, az egyén *állami minőségéhez*. Ezért nevetséges, amikor Hegel azt mondja, hogy *ezek* »a különös személyiséggel *mint olyannal külsőlegesen és véletlenszerűen* vannak összekötve«..., hogy Hegel az államügyleteket és ténykedéseket elvontan magukértvalóan fogja fel, a különös egyéniséget pedig a velük való ellentétben; de elfelejti, hogy a különös egyéniség emberi egyéniség és az államügyletek és ténykedések emberi funkciók; elfelejti, hogy a »különös személyiség« lényege nem a szakálla, a vére, az elvont fizikai természete, hanem *társadalmi minősége*...”⁴⁹

Ez az érv világosan a *személy* idealista (perszonalista) koncepciója ellen irányul: a személyiség nem önálló vagy (az anyagi világhoz, tehát a reális emberi egyének világához is viszonyítva) autonóm szellemi lény, hanem *társadalmi termék*, a társadalmi viszonyok függvénye, a reális emberi egyének közötti viszonyok függvénye. Az emberi személyiség tehát történetileg változó, mert változnak az őt alakító feltételek.

S végül még egy harmadik következtetés is adódik az emberi

egyéni vonatköző marxista koncepcióból: az ember személyisége, éppen azért, mert társadalmi jellegű, nem adott, hanem *levésben van*, folyamat; nem valamiféle emberfeletti erők terméke, hanem a *társadalmi* ember saját terméke, az emberi *ön-létrehozás* terméke. Ez egy további csomópont, amely a marxista személyiség-elméletet összekapcsolja az emberi egyéni vonatköző általános marxista koncepcióval. Egyben az idealista misztifikációra is csapást jelent a következetes antropocentrizmus álláspontjáról.

S most még egy utolsó általános megjegyzés a személyiségnek a marxizmus talaján megfogalmazott problémájához: a személyiség kategóriája elválaszthatatlanul össze van kötve az egyetlenség, a megismételhetetlenség értelmében vett individualitás kategóriájával. A marxista elmélet azt tanítja ugyan, hogy a személyiség társadalmi termék és társadalmi jellegű, de ez csak a személyiség *eredetének* magyarázatát érinti. A személyiség társadalmilag feltételezett, ő az a pont, amelyben a társadalmi determinánsok metszik egymást; de mint totális struktúra már bonyolultsága miatt is megismételhetetlen, s ebben az értelemben individualitás.⁵⁰

A megismételhetetlenség az emberi egyénnek éppen mint *totális*, azaz pszichofizikai struktúrának a tulajdonsága. Ezért elsősorban az emberi személyiséget érinti, a beállítottságok, adottságok, nézetek, akarati aktusok, hajlamok stb., stb. együttesét. Ebben az értelemben a marxizmus, bár elveti az emberi személy perszonalista metafizikus felfogását, elismeri az emberi személynek mint egyéniségnek az elméletét, illetve antropológiai rendszerében mindenképpen megvan a helye egy ilyen elméletnek. A vita a jelenség értelmezésére vonatkozik, nem magára a jelenségre.

Ez maga után von valamit, amit ha a marxizmus teoretikusai *expressis verbis* nem is mondanak ki, mégis föltétlenül jogosult a marxizmusban: az emberi egyén mint megismételhetetlen, totális struktúra bizonyos értéket képvisel, amely megismételhetetlen s az egyén halálával elvész. Habár tehát az egyén korántsem monád, ellenkezőleg, ezer különféle szállal kötődik a társadalomhoz és a társadalomnak a terméke, mégis bizonyos értelemben, mint megismételhetetlen egész, magáértvaló világot alkot, amely az egyén

50 Lásd *Marx-Engels Művei*. 3. köt. 434–436. old.

halálával elpusztul. A marxizmus, miközben elveti az egzisztencializmus metafizikáját, ebben az esetben sem tagadja azt a nyilvánvaló ténnyt, amelyről az egzisztencializmus beszél. A vita a jelenség értelmezésére vonatkozik, nem létezésére. Ennek fontos következményei vannak mind a morál-elméletben, mind a más emberek sorsát érintő emberi cselekvést illetően.

Ezek a személyiség-elméletnek az emberi egyénre vonatkozó marxista koncepciójával összefüggő általános premisszái. Ennyiben azt is leszögezhetjük, hogy a személyiség-elmélet létezik a marxizmusban, legalábbis lehetséges, ezzel azonban még nem mondtuk azt, hogy ez az elmélet a marxizmus talaján ténylegesen ki is van dolgozva. Nincs kidolgozva és változatlanul nyitott problémát jelent, annál is inkább, minthogy itt nem filozófiai spekulációra van szükség, hanem olyan általános következtetésekre, amelyeket az emberrel foglalkozó szaktudományok – a pszichológia, a társadalmi antropológia, a szociológia stb. – konkrét kutatásaiból kell levonni.

Ez, mint általában minden, ami az individuál- és a szociálpszichológia kérdéseivel függ össze – a marxista stúdiumok egyik elhanyagolt területe. A tudás-szociológia segítségével könnyen magyarázatot adhatunk erre a jelenségre: amikor a marxizmus látószögében háttérbe szorultak az emberi egyén problémái, amikor a hangsúlyt egyoldalúan a tömegmozgalmak elemzésére helyezték, szabállyá vált az egyénnel kapcsolatos problémák elhanyagolása. Nem csoda hát, hogy az a marxista, aki ma a személyiség problémájához nyúl, számos kész megállapítást talál, amelyeket többnyire az idealizmus talaján fogalmaztak meg, s amelyekkel módszertani előfeltevéseken kívül pozitív értelemben nemigen tud mit szembeszegezni. Ezért a marxizmusnak a konstruktív fáradozás keretén belül destruktív munkát is kell végeznie: szét kell zúznia a személyiség problémájával kapcsolatos hamis nézeteket és elképzeléseket. A tagadáson át ugyanis szintén állításhoz jutunk. Jó munkát végzett ebben a tekintetben Leszek Kołakowski, aki „Cogito, történelmi materializmus, értelmezés kifejtés útján” c. vázlatában⁵¹ marxista álláspontról kritikailag elemzi a személyiség perszonalista koncepcióját.

51 Studia Socjologiczne, Varsó 1962. 3. sz.

A munka pozitív részét azonban még ezután kell elvégezni. Ez többek között azért szükséges, hogy teljes képet kapjunk az emberi egyénre vonatkozó koncepció területén. Hadd térjek itt vissza Fromm javaslatára, amelyet már a bevezetőben említettem, hogy ti. az emberi *jellemét* olyan szűrők rendszereként vizsgáljuk, amelyek a felépítmény szférájában szelektálják és vezérlik az alapimpulzusait. Ez a javaslat értékes útmutatást tartalmaz arra nézve is, hogy milyen irányban folytassuk a személyiség-kutatást, legalábbis abban az értelemben, hogy genetikus vonatkozásban fenntartás nélkül elismerve az emberi személyiség társadalmi jellegét, okvetlenül meg kell vizsgálni a személyiség konkrét pszichológiai tartalmát, a tudattalant is beleértve. Ha ugyanis az emberi személyiségről beszélünk, nemcsak a racionális faktort kell figyelembe venni, hanem az irracionálisat is, amennyiben az emberi viselkedésben megjelenik; sőt meg kell kísérelni, hogy racionálisan értelmezzük ennek az irracionális faktornak az eredetét. Ez bizonyára nem könnyű feladat; a marxistáknak ehhez revideálniuk kell jó néhány előítéletet, és meg kell szabadulniuk jó néhány tabutól. Ez a munka azonban elengedhetetlen, ha következetesen ki akarjuk építeni az emberi egyénre vonatkozó saját koncepciónkát, és győzelmesen akarunk szembeszállni más koncepciókkal.

Nézetem szerint az emberi egyénre vonatkozó koncepció minden filozófiai antropológia középpontja, már csak azért is, mert el kell döntenie az egyén ontológiai státusának kérdését, s ezáltal összekapcsolja az antropológiát az adott világnézet egészével. A filozófiai antropológia, ellentétben a látszattal és megteremtőinek gyakran patétikus bizonykodásával, ezer szállal kötődik a világnézethez, mégpedig két értelemben: a világnézeti alapok egy koherens gondolatrendszerben bizonyos szükségszerűséggel írják elő az antropológiai álláspont megválasztását és *vice versa*.

Arról lehet vitatkozni, hogyan kell kifejteni az antropológiai rendszert. Szerintem az a leghelyesebb, ha az emberi egyénre vonatkozó koncepcióból indulunk ki, mert ezen a módon a gondolatmenetek egyetlen deduktív rendszerré rendeződnek. A kutatás és a gondolkodás reális folyamatában azonban az emberi egyén koncepciója nem kiindulópont, hanem *cél*. Az egyénre vonatkozó koncepció mint szintetikus koncepció csak az egyén életében mutatkozó

különböző problémák megoldása alapján épülhet fel. S éppen ezért kell a rendszer bemutatásakor, a gondolatok ismertetésekor fordítva eljárni: ti. a kutatási *eredményből*, az egyénre vonatkozó koncepcióból kiindulni.

Mindenesetre az antropológiai gondolkodás irányzatai közötti különbségek elsősorban az egyénre vonatkozó koncepció és különösen annak ontológiai státusa körül koncentrálnak, s ezért az egyénre vonatkozó koncepció alapul szolgálhat ezeknek az irányzatoknak a tipológiájához.

Az egyén ontológiai státusának kérdésére a marxista koncepció világos választ ad: az emberi egyén a természet és a társadalom része, és ez határozza meg ontológiai státusát. Az emberi egyén a természetnek az a része, amely gondolkodva és tudatosan átalakítja a világot, és mint ilyen, része a társadalomnak. Mint természeti-társadalmi egység megértéséhez, nem igényel az objektív valóságon kívül eső, további tényezőket. Ily módon az egyedi ember ontológiai státusára vonatkozó kérdés megoldása révén lehetővé válik, hogy a marxista világnézet egészére támaszkodva olyan filozófiai antropológiát építsünk ki, amely következetesen *antropocentrikus* és ennek következtében a szónak egy speciális értelmében *autonóm*.

Az antropológiai koncepció szempontjából, minden látszat ellenére, a kiindulópont a döntő. A kiindulópont vagy a társadalom szövevényében élő reális emberi egyén, vagy az emberfeletti világ.

Az első esetben ki lehet építeni egy olyan következetesen antropocentrikus antropológiát, amelynek nincs szüksége emberfeletti kiegészítésekre, és amely az ember világát az ember termékének tekinti. Csak az ilyen antropológia egyeztethető össze koherensen a materialista világnézettel. Egyfelől felfogható úgy is, mint a világnézet logikus következménye (Engels egy ízben úgy jellemezte a materializmust, mint amely a valóság felfogásakor semmi olyasmit nem ad hozzá a valósághoz, amely valahonnan kívülről származik), másfelől viszont felfogható olyan álláspontnak is, amelyik ehhez a világnézethez vezet.

Egy ilyen antropológia – amely antropocentrikus és ennek következtében materialista – egyben autonóm antropológia is abban az értelemben, hogy az ember világa csak úgy érthető meg, mint

ami *független* valamiféle e világon kívül (vagyis a természetén és a társadalmon kívül) működő erőktől, hogy ezt a világot az ember művének fogjuk fel. Az autonómia mindig *valamihez viszonyított* autonómia. Ebben az esetben valamiféle természetfölötti és emberfeletti erőkhöz viszonyított autonómiáról van szó, amelyek befolyásolhatnák az ember sorsát és normálhatnák viselkedését. Vigyázni kell arra, hogy az „autonóm antropológia” kifejezésnek ezt a jelentését össze ne tévesszük a perszonalizmus értelmében vett „autonómiával”. A perszonalista antropológia ugyanis a szellemi egységnek felfogott autonóm személy koncepciójára épül. Itt a szellemnek a valóságos világhoz viszonyított autonómiájáról van szó, vagyis éppen a fordítottjáról annak a viszonyinak, amelyre mi gondolunk, amikor autonóm antropológiáról beszélünk. A két jelentés összecserélése alapvető félreértésekre vezet, így pl. azt eredményezheti, hogy egyenesen tagadjuk a marxista antropológia autonóm jellegének lehetőségét.

A második esetben, vagyis amikor az antropológia az emberfeletti világot – istent, a természetfölötti erőket, az abszolút eszmét, az objektív értékek világát és így tovább – veszi kiindulópontul, az ember az antropológiának nem kiindulópontja, hanem végpontja. Ez az antropológia *teocentrikus* jellegű akkor, ha a vallásos hitre támaszkodik (ami a hagyományos antropológiánál a leggyakoribb eset), vagy pedig *heteronóm* jellegű, akkor ugyanis, ha az emberfeletti faktor befolyása kerül ugyan a középpontba, de nem szükségképpen a hagyományos értelemben vett természetfölötti faktorról van szó. A „heteronómia” tehát szélesebb a „teocentrizmusnál”, és fogalmilag fölé van rendelve. A teocentrikus antropológia (pl. a keresztény perszonalizmus) heteronóm, mert egész koncepcióját istennek az emberi világgal szemben fölérendelt és heteronóm szerepére építi. Ezzel szemben pl. Hegel antropológiája nem teocentrikus, de heteronóm, mert olyan szerepet tulajdonít az abszolút eszmének, amelyet a természetfölötti erők töltenek be a vallásos világrendszerekben.

Világos, hogy az antropológia kiindulópontjának megválasztása nem véletlen, hanem a világnézettől függ. Illúzió volna azt hinni, hogy a világnézet összefüggésén kívül, hogy úgy mondjuk, „filozófiai alapok” nélkül ki lehet fejteni az antropológiai gondolatrend-

szert. A materialista, anélkül, hogy ellentmondana önmagának és anélkül, hogy szétrobbantaná gondolatrendszerének kereteit, nem fogadhatja el a személynek azt a koncepcióját, melyet a keresztény perszonalizmus használ. S másfelől az egzisztencialista vagy a perszonalista sem fogadhatja el hasonló következmények nélkül a történelmi materializmus tételeit. (Jó példa erre az a kudarcot vallott kísérlet, amellyel Sartre, fejlődésének legújabb szakaszában, össze akarta házasítani az egzisztencializmust a történelmi materializmussal.)

Az antropológiai kiindulópont megválasztása nemcsak az antropológia általános jellegét dönti el, hanem a részproblémák megoldásának útját-módját is. Így pl. az erkölcsi felelősség problémája másként jelentkezik annak az antropológiának a talaján, amely természetfölötti erőket és a teremtés aktusát feltételezi, és megint másként az autonóm antropológia talaján, amely a materializmust az ember önlétrehozásának eszméjével kapcsolja össze. Egyebek között éppen ez az oka annak, hogy a filozófiai antropológia kifejezetten ideológiai jellegű.

Az „ideológia” szó számos használatos jelentése közül minket itt most elsősorban az érdekel, amely az ilyen kifejezésekben szerepel: „szocialista ideológia”, „polgári ideológia” és így tovább. Itt emberek nézeteiről és beállítottságairól van szó akkor, amikor társadalmi viselkedésüket a társadalmi fejlődésnek valamilyen elismert céljához és az ennek a célnak az alapján megválasztott értékrendszerhez szabják. Hogyha az „ideológiát” így definiáljuk, akkor az ideológia szférájába kell sorolnunk a filozófiai antropológiát is, hiszen az is ilyenfajta nézet. Ebből korántsem következik, hogy az antropológia tételeiből közvetlenül adódnak gyakorlati, főleg politikai következtetések, de az kétségtelen, hogy valamilyen *közvetett* összefüggés fennáll. Éppen ez az oka annak, hogy a filozófiai antropológia az ideológiai harc kereszttüzében áll, hogy a filozófiai antropológia olyan terep, amelyen a legkülönbébb irányzatok és áramlatok indulnak támadásra. Így pl. az emberi egyén problémája egy bizonyos szempontból nézve fölöttébb *elvont* probléma, s ennek ellenére heves és elkeseredett vitákat vált ki. Ezeknek a vitáknak a jellegét és visszhangját csak akkor tudjuk megérteni, ha figyelembe vesszük *ideológiai* horderejüket, vagyis szem előtt tartjuk, hogy mi-

lyen befolyást gyakorolnak, ha közvetve is, az emberek társadalmi eszményének kialakulására, és mily nagy mértékben befolyásolják ennek következtében az eszményen túl az emberek társadalmi viselkedését és társadalmi cselekvésük jellegét is. Abból, hogy valaki hogyan fogalmazza meg álláspontját az emberi egyénre vonatkozó koncepció kérdésében, *közvetlenül* nem adódnak gyakorlati konzekvenciák, közvetve azonban igen fontos praktikus következtetések folynak az antropológiai álláspontból. S végső soron ez adja meg a súlyát és a társadalmi jelentőségét nemcsak az emberi egyénre vonatkozó koncepciónak, hanem általában a filozófiai antropológiának.

Az egyén és műve.

Az elidegenülés

„Az egyének mindig magukból indultak ki, mindig magukból indulnak ki. Viszonyaik valóságos életfolyamatuk viszonyai. *Honnan van az, hogy viszonyaik velük szemben önállósulnak? hogy saját életük erői velük szemben túlerőre jutnak?*”¹

A fenti idézettel nagy szavak nélkül benne vagyunk annak a problémának a kellős közepében, amely az „elidegenülés” hangzatos, de találó elnevezését viseli. Marx ezt a viszonyt „A német ideológiá”-ban közelebbről is meghatározza:

„A társadalmi tevékenységnek ez a megrögződése, az, hogy saját termékünk dologi hatalommá szilárdul felettünk, kinő ellenőrzésünk alól, keresztülhúzza várakozásainkat, semmivé teszi számításainkat – ez az egyik fő mozzanat az eddigi történelmi fejlődésben...”

Ez az »elidegenülés« – hogy a filozófusok számára érthetően fejezzük ki magunkat – természetesen csak két gyakorlati előfeltétellel szüntethető meg. Hogy »elviselhetetlen« hatalommá váljék, vagyis olyan hatalommá, amely ellen forradalmat csinálnak, ahhoz az kell, hogy az emberiség tömegét teljesen »tulajdonnékülüként« hozza létre, s egyszersmind ellentmondásban a gazdagságnak és műveltségnek egy meglevő világával – amely gazdagság és műveltség a termelőerő nagy megnövekedését, fejlődésének magas fokát előfeltételezi...”²

Az „elidegenülés” problémája valóságos aranybánya a filozófusnak, különösen a filozófiatörténésznek. A probléma nagy múltja, amely arról tanúskodik, hogy a társadalmi élet megfigyelői már réges-rég felfigyeltek az ember által előállított termékek autonómmá válásának jelenségére, arra, hogy e termékek egyenesen úrrá lesznek az emberek fölött (Fromm az elidegenülés problémáját a bálványimádásból vezeti le, és ennek során a bibliára hivatkozik);

1 Marx-Engels Művei. 3. köt. 545. old. – Kiemelés tölem. – A. S.

2 Ugyanott, 34–35. old. – Első kiemelés tölem. – A. S.

a gondolat történetében érvényesülő bonyolult és egymást keresztező hatások; az elidegenülés-probléma jelentkezésének hallatlanul bonyolult eszmei háttere Marxnál – mindez együttvéve azzal a következménnyel járt, hogy erről a problémáról már eddig is több száz tudományos munkát írtak össze. Már csak ezért is lemondhatunk a „hatásokkal” kapcsolatos vizsgálódás gazdag területéről. Tekintet nélkül arra, hogy Marx kinek és mennyire adósa szellemileg ebben a szférában – saját koncepciója más már csak azért is, mert leveti az idealista metafizika egész ballasztját. Egyébként Marx hamarosan egy vállrándítással lemond a terminológiáról (már „A német ideológia” idézett helyén is gúnyosan emlegeti az elidegenülés filozófiai nyelvezetét, és magát a szót is idézőjelbe teszi), hogy megszabaduljon a gátló hagyománytól és rokonságtól, különösen a hegelitől. Ám magát a problematikát sohasem adta fel (ezt egyébként nem is tehette anélkül, hogy alapjaiban feladta volna álláspontját), és később, amikor már kisebb volt az álláspontok összecszerelésének veszélye, amikor (mint „A tőké”-ben írja) kezdtek Hegellel úgy bánni, mint a „döglött kutyával”, ha óvatosan is, de visszatér az „elidegenülés” kifejezéshez.

Nem árt, ha bevezetőül, mintegy lapszéli megjegyzésként, még egy terminológiai észrevételt teszünk. A további fejtegetések során következetesen az „elidegenülés” kifejezést fogom alkalmazni (jelentését megpróbálom majd pontosan rögzíteni), egyszerűen azért, mert nem találok jobb, megfelelőbb szót a szóban forgó tartalom közlésére. Igaz, hogy a kifejezés hosszú hagyománnyal van „megterhelve”, s emiatt többértelmű is. Igaz, hogy különböző koncepciók talaján fordult elő, amelyek közül némelyik már a misztika határait súrolta. Igaz, hogy össze volt kapcsolva „az ember” elidegenülő „lényegére” vagy „természetére” vonatkozó történetietlen és ezért elvont felfogással. Igaz, hogy Marx emiatt mondott le erről a szívének egy ideig oly drága terminusról. Ám az is igaz, hogy az „elidegenülés” kifejezés bizonyos reális történelmi viszonyok eleve reális problémáival függ össze, amelyekre eddig senki sem talált ki jobb elnevezést. Az a feltevés, hogy a „fetisizmus” szó tartalma és terjedelme azonos az „elidegenülés” szóéval, félreértésen alapul. Minthogy ezenkívül ma már ennek az idegen filozófiai irányzatok hagyományai által terhelt szónak az alkalmazása csak mini-

mális veszélyeket rejt magában (a szakembereken kívül ma már aligha tudja bárki, mit jelentett az elidegenülés Hegelnél, Rousseau-nál vagy bármelyik másik Marx előtti gondolkodónál); nem látom akadályát annak, hogy visszatérjünk ennek a kifejezésnek a használatához, amely oly jól illik a problémára, s amelynek ma egyértelmű jelentést tudunk biztosítani.

Az elidegenülés problémája az emberi egyénnek a társadalomhoz való viszonyára s az ember – mint társadalmi ember – által előállított *termékek*hez való viszonyára vonatkozik. A kiindulópont, mint ahogyan előző fejtegetéseinkben megegyeztünk, az emberi egyén, de egy reális és konkrét emberi egyén, vagyis olyan egyén, aki különféle módokon beleszövődött a társadalomba. Az így felfogott emberi egyén „a társadalmi viszonyok összessége”, mégpedig nemcsak eredete értelmében, azaz mint a társadalmi viszonyok terméke és függvénye, hanem mindenkor *aktuálisan* is, azaz a mindenkori adott tevékenysége talaján a társadalomhoz fűződő kapcsolatai szempontjából. Ez érvényes mind az anyagi javak termelésének folyamatára az itt uralkodó munkamegosztással, mind az embernek az állami szervezet keretei között, a meghatározott értékrendszer keretei között stb., stb. folyó társadalmi tevékenységére. Mindezekben az esetekben *a társadalom keretei között tevékeny emberrel* van dolgunk, tehát emberek közötti viszonyokkal, amelyek részint közvetlenül jönnek létre, részint dolgok – az ember által előállított termékek – közvetítésével. Ezen a területen is lejátszódik egy olyan folyamat, amely az ember tevékenységének objektiválódása és eldologiasodása révén bizonyos feltételek között azt eredményezi, hogy az ember termékei függetlenekké válnak alkotójuktól. Ez a folyamat azután tovább vezet a termékek teljes önállósulásához, melyek maguk alá rendelik az embert.

Így tehát, kiindulva az emberek társadalmi tevékenységéből és társadalmi viszonyaiból, Marxot követve meg kell különböztetnünk az emberi tevékenység objektiválódásának (eldologiasodásának) jelenségét attól a jelenségtől, melynek keretében elidegenülnek e tevékenység termékei, majd maga az emberi tevékenység, végül pedig az emberek mint olyanok (ön-elidegenülés).

„... *A tárgy mint az ember számára való lét, mint az ember tárgyi léte, egyszersmind az embernek a másik ember számára való létezése,*

a másik emberrel való emberi kapcsolata, az ember emberhez való társadalmi viszonyulása is.”³

A társadalomban tevékeny ember a maga énjét objektivált és ezért mások számára megfogható alakban nyilvánítja, elsősorban az általa létrehozott tárgy alakjában, de ezenkívül az emberek közötti megváltozott viszonyok alakjában is, továbbá materializált szellemi értékek, pl. írott vagy mondott szó formájában. Az ember tevékenységének, különösen *szellemi* tevékenységének ez az objektiválódása társadalmilag óriási jelentőségű. Minthogy a tárgy az „ember számára való lét”, vagyis gondolatilag észlelhető, főleg pedig *valaminek* a jelöl, kivált az őt létrehozó ember szándékainak, céljainak, tehetségeinek és jellemének jelöl szolgál, egyszerűsmind „az embernek a másik ember számára való létezése”, „az ember emberhez való társadalmi viszonyulása is” lesz stb. Az ember tevékenységének objektiválódása és eldologiasodása tehát az emberek földi létének alapja, és ezáltal fundamentális antropológiai kategória is. Ha elveszjük róla azt a negatív árnyat, amely a hegeli ontológia fényében tapad rá, ha a dolgot „a fejről a talpára” állítjuk, az objektiválódás racionális kategória lesz.

Az emberi tevékenység objektiválódása csak bizonyos feltételek között vezet az elidegenülés jelenségére: nevezetesen akkor, amikor az ember termékei tőle független autonóm létre tesznek szert, és az ember nem képes tudatosan reagálni saját termékeinek spontán működésére. Ezek most alávetik őt törvényeiknek és még életét is veszélyeztethetik. A valóság uralma az ember felett – azé a valóságé, amely kikerült az ember uralma alól, tehát egy nem emberi valóságé – megfosztja őt ember-voltától, határt szab személyisége fejlődésének, az embert mintegy hozzáadja a dolgok világához: a gép, a bürokratikus államgépezet stb. világához. Ily módon az elidegenülés egyben az ember ön-elidegenülése is, az emberé, aki megalkotta a dolgok világát, és aki elveszett az őt maga alá gyűrő személytelen nem emberi világban. Nemcsak az ember termékei „idegenülnek el”, lesznek idegenek az embernek, hanem ő maga is elidegenül, idegenné válik önmagának, mint egy tárgy: az ember

kezdi tárgynak érezni magát a tárgyak őt körülvevő világában, kezdi önmagát ezeknek a tárgyaknak a közegén át érezni.

Marx ezzel a bonyolult jelenséggel kapcsolatban teszi fel az eredet kérdését, amit a fejezet élén álló idézetben olvashattunk. Honnan van az, hogy a termékek az embertől független létre tesznek szert, hogy hatalmat nyernek az ember felett? Marx azért teszi fel a kérdést, hogy a válasz alapján tisztázhassa, hogyan lehet leküzdeni a tőkés rendszerben mutatkozó elidegenülést, hogyan lehet megteremteni a feltételeket a teljes és szabadon kibontakozó emberi személyiség számára, hogyan lehet gyakorlatilag kiteljesíteni az ember „lényegét”. És ez a tulajdonképpeni értelme a kommunizmusnak mint *mozgalomnak*, a kommunizmusnak, amely az egyedi ember boldogságának problémájából indul ki, és azt teszi legfőbb céljává.

Marxnak ez a kérdése változott, de nem kevésbé fontos alakban áll ma előttünk: a kapitalizmuson belüli elidegenülés problémája mellett ugyanis ott van a szocializmuson belüli elidegenülés problémája is.

Marx számára sarkigazság volt, hogy – mivel az ökonomiai elidegenülés az elidegenülés minden egyéb formájának az alapja – a termelési eszközök magántulajdonának megszüntetésével megszűnik a gazdasági elidegenülés, ez automatikusan véget vet minden elidegenülésnek. Vajon csakugyan így van-e? Vajon lehetetlen-e a szocializmusban az elidegenülés, azaz nem származhat-e más forrásból is, mint a magántulajdonból? Ez a kérdés teszi az elidegenülést olyan problémává, amely nemcsak a kapitalizmus, hanem a szocializmus szempontjából is időszerű és fontos.

Mit jelent az, hogy az elidegenülés az ember termékeinek uralma az ember fölött? Csak a társadalmi fejlődés spontaneitásának szinonimája, annak szinonimája, amikor az áruforgalom, az államok közötti fegyverkezési verseny, a nacionalizmus, a fajgyűlölet, a vallási türelmetlenség stb. nem az emberi egyének akarata és ellenőrzése szerint alakul, hanem ezek a folyamatok leigázzák az egyént, sőt létében fenyegetik, és ezzel korlátok közé szorítják a szabadságát. Az elidegenülés elleni harc tehát harc a fejlődés spontaneitása ellen, harc az ember által megtervezett és az ember akara-

tának engedelmeskedő fejlődésért. Más szóval, harc az ember szabadságáért, nem látszólagos, hanem valóságos szabadságáért, amelyben az ember saját sorsa tudatos kovácsává válik. Engels azt is mondja, hogy a szocializmusra való átmenet ugrás a szükségszerűség birodalmából a szabadság birodalmába. S ezért, amikor most megpróbáljuk rekonstruálni Marxnak a szocializmusról vallott gondolatait, és igyekszünk felfedni azok humanista magvát, alaposan meg kell vizsgálnunk a tőkés rendszeren belüli elidegenülés marxi koncepcióját. Csak így tárhatjuk fel maradék nélkül a marxi szocializmus értelmét. Ám tekintetbe véve a szélesebb problémát, a marxizmusnak az egyedi emberhez való viszonyát, ma azoknak a tapasztalatoknak a birtokában, amelyek Marxnak nem állhattak rendelkezésre, újonnan kell föltennünk a következő kérdéseket: igaz-e, hogy a magántulajdon az alapja minden elidegenülésnek? Automatikusan véget ér-e tehát a kapitalizmus megszűntével mindenfajta elidegenülés? Lehetetlen-e a szocializmusban az elidegenülés? Amikor a továbbiakban meg fogjuk vizsgálni az elidegenülés egyes formáit, és szintetikus következtetéseket igyekszünk levonni, nemcsak a magántulajdonon alapuló társadalmi renden belüli elidegenülést vesszük majd szemügyre, hanem annak a tételnek a vonatkozásában is megnézzük a problémát, hogy a szocializmusban véget ér-e az elidegenülés.

Ha időrendben vizsgáljuk a kérdést, Marxnál az elidegenülés problémája a vallásos elidegenülés problémájaként jelentkezett. Ez nem csoda, ha figyelembe vesszük a kor légkörét és az ifjúhegeliánus miliőben uralkodó problematikát. Hiszen Marx és Engels ebből a miliőből indult el. Nyilvánvalóan részt kellett venniük a kor nagy vitáiban, lelkesedniük kellett miliőjük nagy problémája iránt. Ez egészen természetes, ha figyelembe vesszük, milyen forradalmasító hatással volt rájuk a feuerbach-i antropológia, amelynek vezérmotívuma, mint tudjuk, a vallásos elidegenülés elleni harc volt.

Ez a küzdelem *lényeges* volt az emberek fejében lejátszódó ideológiai forradalom szempontjából. Engels a korszakot jellemezve sokkal később azt írta, hogy azt, amit a franciák a gyakorlatban csináltak meg, ti. a forradalmat, a németek a szellemi absztrakció szférájában vitték véghez. E szavakban a tett emberének keserű

szarkazmusa nyilvánul meg, aki kelletlenül és csalódottan tapasztalja honfitársainak nemtörődömségét, a forradalmi tettekre készség hiányát, de nagy pozitív igazság is rejlett ebben a gondolatban. A németek a gazdasági és politikai fejlődés terén lekéstek ugyan, de az ideológiai fejlődés terén ebben az időben megelőzték a többi népet, s az a fordulat, amelyet ebben a szférában – főleg a filozófiában – végrehajtottak, jelentőségben messze túlterjedt Németország határain.

Érdekes és jellemző, hogy ez az ideológiai harcot vívó miliő tökéletesen tisztában volt küzdelmének forradalmi, gyakorlati jelentőségével. Ez fontos, mert a harc tudatosan forradalmi jellegét bizonyítja ebben az országban, amely objektív okokból nem volt képes arra, hogy forradalmi fegyveres felkeléssel kövesse a francia forradalom példáját, ezért olyan területen vívta a küzdelmet, ahol ezt hagyományai jóvoltából megtehetette, teljes tudatában annak, hogy ezen az úton a forradalmi gyakorlat útját egyengeti. Ez sajátos fényt vet arra az elkeseredett harcra, amelyet akkoriban a válás elidegenülés ellen folytattak.

Marx 1842-ben, tehát 24 éves korában, olyan időpontban, amikor még messze volt a materializmustól és a kommunizmustól, az alábbi szép – és a széles olvasóközönség előtt kevésbé ismert – szavakat írta a témáról a „Rheinische Zeitung”-nak alkotott egyik cikkében:

„Szilárd meggyőződésünk, hogy nem a *gyakorlati kísérlet*, hanem a kommunista eszmék *elméleti kifejtése* az, ami igazán *veszélyes*, mert gyakorlati kísérletekre, még ha *tömeges kísérletek* is, *ágyúkkal* lehet válaszolni, míhelyt veszélyessé válnak, de *eszmék*, melyek intelligenciánkat hatalmukba kerítették, melyek érzületünket meghódították, amelyekhez az értelem hozzábilincselte lelkiismeretünket – ezek olyan láncok, amelyekből az ember nem tépheti ki magát anélkül, hogy szívét szét ne tépné, olyan démonok, amelyeket az ember csak úgy keríthet hatalmába, ha aláveti magát nekik.”⁴

Csak ha valaki tisztában van az ideológia *gyakorlati* jelentőségével, tűzheti ki olyan tudatosan a vallásos elidegenülés elleni harc céljait, mint ahogyan ezt a fiatal Marx tette:

„A kritika fegyvere persze nem pótolhatja a fegyverek kritikáját, az anyagi hatalmat anyagi hatalommal kell megdönteni, *ám az elmélet is anyagi hatalommá válik, mihelyt a tömegeket megragadja. Az elmélet akkor képes a tömegek megragadására, ha ad hominem demonstrál, és akkor demonstrál ad hominem, ha radikálissá lesz.* Radikálisnak lenni annyi, mint a dolgot gyökerénél megfogni. Az ember gyökere azonban maga az ember. *A német elmélet radikalizmusának – következésképpen gyakorlati energiájának – nyilvánvaló bizonyítéka az, hogy a vallás határozott pozitív megszüntetéséből indult ki.* A vallás kritikája azzal a tanítással végződik, hogy *az ember a legfőbb lény az ember számára, vagyis azzal a kategorikus imperativusszal, hogy fel kell forgatni mindazokat a viszonyokat, amelyekben az ember lealacsonyított, leigázott, elhagyott, megvetendő lény, azokat a viszonyokat, amelyeket legjobban annak a franciának a felkiáltásával jellemezhetünk, aki egy kutyaadó tervbevételekor így szólt: Szegény kutyák! Úgy akarnak veletek bánni, mint az emberekkel!*”⁵

A Marxra vonatkozó irodalom ortodoxnak számító részében még nem is olyan régen a következő sztereotip vitte a prímet (részben Engels szavai voltak ezért a felelősek): a németek, képtelenek lévén a forradalmi cselekvésre, a vallás kritikájára összpontosították a figyelmüket, mert ez következményeiben kevésbé volt veszélyes, vagyis opportunistá indítékokból kritizáltak. Én nem akarok itt vitába bocsátkozni az akkori Németország radikális értelmiségi köreinek opportünizmusáról, de föltétlenül szeretném helyreigazítani azt az akkori ideológiai harc lényegének meg nem értéséből fakadó téves nézetet, amely szerint a vallás kritikája csak afféle kibúvó volt az értelmiség opportünizmusa számára, tekintve, hogy ez a kritika a politikai problémákhoz viszonyítva másodrangú. Az igazság az, hogy ez a kritika az ideológia szférájában elsőrendű fontosságú volt, amely nélkül nem nyílhatott volna meg a kommunizmushoz vezető út. Arról volt ugyanis szó, hogy felülkerekedjék a következetes antropocentrizmus és vele az a tétel, hogy az ember számára a legfontosabb lény, az ember számára a legfőbb jó az ember. Az

⁵ Marx–Engels Művei. 1. köt. 384–385. old. – Első két kiemelés tőlem. – A. S.

ebből a tételből folyó következtetések döntő jelentőségűek voltak az akkori német radikalizmus útja és tömeghatása szempontjából. Marx pontosan tudta azt, amit a fenti idézet is bizonyít. Jól tudták ezt korának más gondolkodói is, akikkel ő akkor egy frontban állt. Bizonyítékul hadd álljanak itt Ludwig Feuerbach szép és megrázó szavai, amelyekkel a vallás lényegéről tartott előadásait zárta:

„Ha a jobb életben nem pusztán *hiszünk* többé, hanem *akarjuk* azt, de nem egyénenként, hanem egyesült erővel akarjuk, akkor meg is fogjuk *teremteni* a jobb életet, akkor legalább ki fogjuk küszöbölni azokat a rikító, égrekiáltó, szívettpő igazságtalanságokat és bajokat, amelyektől eddig szenvedett az emberiség. De ahhoz, hogy ezt akarjuk és megtegyük, az isten iránti szeretet helyébe az ember iránti szeretetet kell állítanunk, mint az egyetlen, igazi vallást, az istenhit helyébe az embernek önmagába, önnön erejébe vetett hitét, *azt a hitet, hogy az emberiség sorsa nem egy rajta kívül vagy felette álló lénytől függ, hanem tőle magától, hogy az ember egyetlen ördöge az ember, a durva, babonás, önző, gonosz ember, de az ember egyetlen istene is maga az ember.*”⁶

Vajon elképzelhető-e találóbbr és egyben szebb kommentár az antropológiai rendszereknek antropocentrikus és teocentrikus, autonóm és heteronóm rendszerekre való felosztásához? Vajon meg lehet-e fogalmazni világosabban és találóbban ennek a felosztásnak az ideológiai következményeit? Kínos érzés, ha e Marx előtti filozófus világos gondolataival és széles látókörével összehasonlítjuk bizonyos emberek megnyilatkozásait, akik ma nálunk a marxizmus nevében tagadják a vallásos hitnek és az ellene mint az elidegenülés jelensége ellen folytatott harcnak az ideológiai jelentőségét. Az ember lehet hívő vagy hitetlen, ez egyéni választás dolga és kétségtelenül minden egyénnek joga. De világos dolgokat nem szabad elködösíteni, különösen ha valaki értelmiségi. Az, hogy valaki elfogadja-e a vallást és vele a teocentrizmust (ami elkerülhetetlen következmény, akár akarja az illető, akár nem), nemcsak „túlvilági”, hanem „evilági” kérdés is. Ez olyan talaj, amelyen politikai

6 Ludwig Feuerbach's Sämtliche Werke. (Ludwig Feuerbach Összes művei.) 8. köt. Otto Wigand. Leipzig 1851. 369–370. old. – Utolsó sorok kiemelése tőlem. – A. S.

programok épülnek, nagyon is földi dolgokban való emberi cselekvés programjai. Azzal a kérdéssel, hogy az alternatíva melyik oldalát választjuk, hogy istent vagy az embert tekintjük-e az ember számára a legfőbb lénynek, a legszorosabban összefügg az ideológia (abban az értelemben, hogy milyen nézeteket és beállítottságot követnek az emberek, amikor társadalmi tevékenységüket a társadalmi fejlődés elfogadott céljához szabják). Ha ez nem így volna, akkor a teocentrikus beállítottság választása nem járna következményekkel az ideológia és a földi világban folyó harc szférájában, akkor nem folytak volna olyan elkeseredett küzdelmek ebben a szférában sem a teocentrikus álláspont hívei, sem ellenfelei részéről. Ha harc folyik, és csakugyan folyik, akkor éppenséggel azért, mert az emberek – legalábbis azok, akik a harcot vezetik és tudatosan befolyásolják a tömegeket – tisztában vannak következményeivel és ideológiai jelentőségével.

Feuerbachot illeti az érdem, hogy felfedezte vagy legalábbis radikálisan megfogalmazta azt az igazságot, hogy nem isten teremtette az embert, hanem az ember teremtette istent a maga képére. Isten, a természetfölötti lény, nem más, mint az ember kivetített és abszolutizált tulajdonságainak idealizált alakja, ideáltípusa. Ezért olyan változékonyak az istenkép vonásai társadalmanként és koronként – még a faji jegyek tekintetében is. S ezért állandóak viszont bizonyos tulajdonságai, amelyek az emberek állandó és minden társadalomban jelentkező tulajdonságainak és viszonyainak felelnek meg. Mindenesetre tény, hogy isten, a természetfölötti lény, az ember *teremténye*, az ember saját vonásainak és tulajdonságainak külsővé tétele és objektíválása. Ezzel az ember elszegényíti saját magát, mert megfosztja magát bizonyos saját vonásaitól és tartalmaitól a kivetítés javára, saját szellemének terméke javára, amely most társadalmi hit alakját ölti, vagyis alkotójával szemben önállósulva, idegen, gyakran ellenséges erőként szembefordulva vele, most *uralkodni kezd az ember fölött*. A létrejött és társadalmilag objektivált vallásos hitek olyan erővé válnak, amelyek nemcsak idegenek az embertől, hanem uralkodnak is rajta, s amelynek rá nézve gyakran veszélyes és megsemmisítő hatalmából az egyén nem szabadulhat. Marx szemében ez, az ember termékének az ember feletti uralma a vallásos elidegenülés lényege, s erről – bár a

kifejezést már nem használja – „A tőke” szerzője sem feledkezik meg:

„Ahogy a vallásban saját fejének szüleménye uralkodik az ember felett, úgy a tőkés termelésben saját kezének készítménye uralkodik rajta.”⁷

Marx azonban ezzel már akkor tisztában volt, amikor doktori disszertációját írta, amelyben – ha egyelőre az idealizmus nyelvén is – kifejti a vallásos elidegenülés témájával kapcsolatos alapvető gondolatait. Jellemző, hogy a disszertáció harcot hirdet a vallás ellen annak a követelménynek a nevében, hogy a világot az ember szükségletei szerint rendezzük be.

Az ifjú Marx azt a fejtegetését, hogy az embert föltétlenül ki kell szabadítani a vallás hatalmából, a következő szavakkal zárja:

„A filozófia nem titkolja ezt. Prométheusz vallomása: Nyíltan beszélek: minden istent gyűlölök... az ő saját vallomása, az ő saját jelszava minden égi és földi istenekkel szemben, akik nem az emberi öntudatot vallják legmagasabb istenségnak. Mellette ne legyen isten senki.”⁸

Nyilvánvaló, hogy az elidegenülés ellen akkor folytatott harc a következetes humanizmusért vívott harc volt, amely csak az antropocentrizmus talaján lehetséges. Az is nyilvánvaló, hogy ez a kor öntudata szempontjából egy *elvi* kérdésekért vívott harc volt, s nem az opportunizmus szüleménye, hogy e harc és győzelem nélkül lehetetlen lett volna a humanizmus következetes fejlődése a kommunizmus irányában. Világosan és érthetően fogalmazza meg ezt a gondolatot a fiatal Engels Thomas Carlyle elleni polémiájában. Ez az állásfoglalás annál értékesebb, minthogy a fiatal Marx és Engels nézeteinek teljes konzensialitására mutat, bizonyítja, hogy ugyanahhoz az eszmekörhöz tartoztak. S így annál világosabban jellemzi annak a miliőnek a beállítottságát, amelyből mindketten elindultak.

Engels ennek a miliőnek a nevében szögezi le, hogy végezni akarnak a Carlyle módján felfogott ateizmussal:

⁷ Marx: A tőke. I. köt. 581. old.

⁸ Marx–Engels A vallásról. Budapest 1961. 8. old.

„A Carlyle ábrázolta ateizmust meg akarjuk szüntetni azzal, hogy visszaadjuk az embernek azt a tartalmat, amelyet a vallás révén elvesztett; nem mint isteni, hanem mint emberi tartalmat, s az egész visszaadás egyszerűen az öntudat felébresztésére korlátozódik. El akarunk takarítani az útból mindent, ami természetfölöttinek és emberfölöttinek hirdeti magát, s ezzel véget vetni a hamisságnak, mert minden hamisságnak és hazugságnak éppen az a pretenzió a gyökere, hogy természetes és emberi dolgok emberfölöttiek, természetfölöttiek akarnak lenni.”⁹

Majd lejjebb így ír Engels a maga humanista kiáltványában:

„Eddig mindig az volt a kérdés: mi az isten? és a német filozófia akként oldotta meg a kérdést, hogy: az isten az ember. Az embernek már nem kell mást tennie, mint hogy saját magát megismerje, saját magán mérje le, saját lénye szerint ítélje meg összes életviszonyait, a maga természetének követelményei szerint igazán emberi módon rendezze be a világot, s megoldotta korunk rejtvényét. Nem túlvilági, létezés nélküli régiókban, nem az időn és a téren túl, nem egy, a világban bennelakozó vagy vele szembeállított »istenben« találjuk meg az igazságot, hanem sokkal közelebb, az embernek tulajdon keblében. Az ember saját lénye sokkal nagyszerűbb és fennköltebb minden lehető »istenek« imaginárius lényénél, akik elvégre mégsem egyebek, mint magának az embernek többé vagy kevésbé homályos és eltorzult képmásai... az ember a vallásban elvesztette saját lényét, kivetkőzött emberségéből, s most, miután a vallás a történelem haladása folytán megingott, észreveszi ürességét s tartásnélküliségét. De nincs más menekvés a számára, emberségét, lényét csak úgy hódíthatja vissza, hogy alapvetően leküzd minden vallási képzetet és határozottan, őszintén visszatér – nem »istenhez«, hanem saját magához.”¹⁰

Itt érthetően és világosan, minden fölösleges „filozófiai frazeológia” nélkül ki van fejtve – hiszen Engels oly pompásan értett ehhez – a vallásos elidegenülés elleni hadjárat humanista értelme.

Tekintet nélkül arra, mennyire tartjuk gyakorlatilag eredményesnek a vallás elhalására vonatkozó követelménynek ezt a radikális

9 Marx-Engels Művei. 1. köt. 544. old.

10 Ugyanott, 545–546. old.

megfogalmazását, ez mindenképpen olyan program, amely még ma sem vesztette el aktualitását, és megmagyarázza, miért éppen ezek a kérdések álltak a vizsgált korszak figyelmének középpontjában. Ha nem küzdik le a filozófiai antropológiában a teocentrizmust, ha nem rakják le az antropocentrizmus szilárd alapjait, nem lehetnek volna tovább ennek a radikalizmusnak az útján, amely Marx szavaival élve, magában az emberben látta a dolgok gyökerét.

Ez tehát elsőrendű jelentőségű ideológiai ütközet volt, amelyből *ki lehetett indulni*. Ugyanakkor olyan hadjárat volt ez, amellyel – ha következetesen vívják – nem lehetett a dolgot *befejezettnek* tekinteni. Marxot tovább is vitte ez a hadjárat, mégpedig a politikai elidegenülés problémáihoz. Hiszen Marx maga állapította meg (már idéztük a „Hegeli jogfilozófia kritikájához” írt „Bevezetés” megfelelő helyét), hogy a vallás kritikája azzal a tétellel végződik, hogy az ember számára az ember a legfőbb lény, aminek szerves folyamánya az a parancs, hogy *meg kell dönten*i mindazokat a viszonyokat, amelyekben az ember lealacsonyított, leigázott, megvetendő lény. A következetes humanizmus indítékká is válik, hogy ennek a humanizmusnak az álláspontjáról kritikailag elemezzék a politikai viszonyokat, elsősorban az államot.

Az ember leigázott, lealacsonyított és bizonyos értelemben megvetendő lénnyé válik, ha tőle független erők uralma alá kerül, ha ezek az erők – legyenek akár saját termékei is – rákényszerítik életmódját. Következésképpen e helyzet ellen, a leküzdésért folytatott harcnak az elidegenülés elleni harcnak kell lennie, ha egyáltalán eredményt akar elérni. S nyilván nemcsak a vallási elidegenülés ellen kell harcolni.

Az ember termékeinek – és pedig nemcsak anyagi javainak, hanem szellemi javainak és emberek közötti kapcsolatainak is – „ön-elidegenülése” az ideológiai, társadalmi-politikai és ökonómiai szférában lép elének.

Az első szférában van a vallás, de nemcsak az játssza itt a fő szerepet. Fentebb rávilágítottunk, miért indult ki Marx, kortársaihoz hasonlóan, a vallási elidegenülésből. Ebben a szférában folyt ugyanis a harc a következetesen antropocentrikus világnézetért, s ennek messzemenő jelentősége volt e nemzedék filozófiai önmeg-

ismerése szempontjából. Marx azonban pontosan megértette általában az ideológiai elidegenülésnek és különösen a filozófia elidegenülésének jelentőségét is. Ez a tudat az alapja ideológia-elméletének.

Az ideológia a társadalmi tudat egy része, amelyet az jellemez, hogy emberek nézeteiből és beállítottságaiból tevődik össze, és mint ilyen, nagy hatást gyakorol arra a tevékenységre, amely döntő a társadalmi fejlődés céljának megválasztása szempontjából. Az ideológia tehát elválaszthatatlanul összefügg egy meghatározott értékrendszerrel, amelynek megválasztását társadalmi érdekek befolyásolják, s melynek ennél fogva az osztálytársadalomban osztályjellege van. Ebben az értelemben az ideológia azonos a felépítménnyel, melynek mozgását és változásait végső soron a gazdasági alapszférájának változásai determinálják, azaz az adott társadalom termelési módjának változásai. Mint általában a tudat, az ideológia is az objektív valóságnak az emberek elméjében való „visszatükrözése” (a szónak egy speciális, filozófiai értelmezést igénylő jelentésében). Minthogy azonban az emberek érdekei befolyásolják a valóságról alkotott képüket és felfogásukat, ez a tükörkép társadalmilag determinált, azaz – ha a szóban forgó társadalmi osztály vagy csoport érdekei így követelik – torz. Ez az oka annak, hogy különböző időszakokban vagy különböző társadalmi miliókban másként ítélnék azonos vagy hasonló jelenségeket. Ha viszont az ideológia egyszer létrejött, önálló életet kezd élni. Viszonylagos autonómiára tesz szert, amely visszahat a társadalom gazdasági alapjára azzal, hogy befolyásolja az emberek viselkedését. Az autonómia ezenkívül azt jelenti, hogy maga az ideológia viszonylag önállóan fejlődik tovább az eszmék folytonossága révén és ama konzervatív megmaradási képesség jóvoltából, amely lehetővé teszi az ideológiának, hogy ellenállást tanúsítson a társadalom alapjában végbemenő változásokkal szemben.

Emlékezzünk vissza röviden Marxnak az ideológia-elmélettel kapcsolatos néhány gondolatára, illetve vonjuk le ezekből azokat a végkövetkeztetéseket, amelyek koherens módon összeegyeztethetők a rendszer egészével.

Az ideológia anyagi hatalommá válik, ha magával ragadja a tömegeket – mondotta Marx. Éppen ezen alapul ereje, amely építő

és romboló is lehet aszerint, hogy melyik ideológiáról van szó. Ezen alapul azonban elidegenülésének veszélye is.

Általában az ideológiában és különösen a filozófiában nem mindig az a döntő, amit az elmélet megalapítói mondani akartak, hanem inkább az a funkció, amelyet az elmélet ténylegesen betölt. Ezt az a tény is bizonyítja, hogy a történelemben jó néhányszor előfordult, hogy a felebaráti szeretet gyönyörű eszméje nevében áldozatok ezreit küldték ádáz gyűlölettel a máglyára. Ez nemcsak vallásos doktrínákkal történt meg.

„A német ideológiá”-ban találunk egy szép részt a filozófia elidegenüléséről. Ez a fejtegetés további következtetései miatt is figyelemre méltó:

„A filozófusok számára a legnehezebb feladatok egyike leszállni a gondolat világából a valóságos világba. A gondolat közvetlen valósága a *nyelv*. A filozófusoknak, amint önállósították a gondolkodást, a nyelvet is saját birodalomná kellett önállósítaniuk. Ez a titka a filozófiai nyelvnek, amelyben a gondolatoknak mint szavaknak saját tartalmuk van. A gondolatok világából a valóságos világba való leszállás problémája átváltozik a nyelvből az életbe való leszállás problémájává.

Megmutattuk, hogy a gondolatok és eszmék önállósulása az egyének személyi viszonyai és vonatkozásai önállósulásának következménye. Megmutattuk, hogy az e gondolatokkal való kizárólagos rendszeres foglalkozás az ideológusok és filozófusok részéről, és ezzel a gondolatok rendszerezése a munka megosztásának következménye, és hogy nevezetesen a német filozófia a német kispolgári viszonyok következménye. A filozófusoknak csak fel kellene oldaniuk a maguk nyelvét a közönséges nyelvben, amelyből elvonatkoztatták, hogy felismerjék benne a valóságos világ kiforgatott nyelvét és belássák, hogy sem a gondolatok, sem a nyelv nem alkotnak önmagukban saját birodalmat; hogy csak a valóságos élet *nyilvánulásai*.”¹¹

Marx és Engels ezen szavaiból két általános következtetést vonhatunk le.

Először, hogy minden ideológiában a valóságos életnek, a való-

¹¹ Marx-Engels Művei. 3. köt. 441. old.

ságos emberek közötti kapcsolatoknak a *megnyilvánulását* kell észrevenni és megérteni, s azt adekvát módon „lefordítani” ennek a valóságnak a nyelvére.

Másodszor, hogy az emberi gondolatok és eszmék – velük az ideológia – önállósulása az emberek közötti viszonyok önállósulásának (Marx itt már óvakodik az „elidegenülés” szótól) és a specifikus munkamegosztásnak a következménye.

Az első szempont igen fontos annak az idealista misztifikációnak a leleplezéséhez, amely különösen az „értékek világának” vagy a „normák világának” stb. egy az embertől független és a maga heteronómiájában isteni létet tulajdonít. Hiszen ezek végül is emberek gondolatai és eszméi, olyan gondolatok és eszmék, amelyekben az emberek közötti reális kapcsolatok nyilvánulnak meg. „Metamorfózisuk” vagy „tárgyasulásuk” – hogy a „filozófiai frazeológiát” alkalmazzuk – szükséges kommunikációjuk végett, vagyis nélkülözhetetlen feltétele annak, hogy létezzenek ne csak mások, hanem a magam számára is. Elidegenülésük azonban hiposztazálás következménye, melynek megvan a maga társadalmi háttere. Az emberek ugyanis nem mindig és nem mindenütt készek ilyen hiposztazálások elfogadására.

Így jutunk el a második útmutatáshoz: ahhoz, hogy az ideológia elidegenülése ellen harcolhassunk, vissza kell nyúlnunk azokhoz a viszonyokhoz, amelyek között ez az elidegenülés lehetséges. Ily módon az ideológia elidegenülésének vizsgálata révén eljutottunk a társadalmi-politikai elidegenülés problémáihoz és ennek alapjához, az ökonomiai elidegenüléshez.

A fiatal Marxnál a társadalmi-politikai elidegenülés problematikája az akkori vitákra és az akkori tudatra jellemző alakban jelenik meg. A mai olvasó számára nehezen érthető, „elkülönült” megfogalmazások ezek, de tartalmuk mindvégig racionális és egyszerű. Mi ma az érett Marx megfogalmazásában ismerjük őket, mindazonáltal itt is megvan a folytonosság, legalábbis a *probléma* folytonossága Marx szellemi fejlődésében.

Az a probléma, amely a fiatal Marxot, csakugy, mint a Hegelből kiinduló egész miliőt foglalkoztatja, az ember belső meghasonlottsága. Az ember ugyanis két szerepben jelenik meg; de ugyanabban a személyben: mint a polgári társadalom tagja (bourgeois) és mint

a politikai közösség tagja (citoyen). Az első esetben a polgári társadalom által kitermelt gazdálkodó egyénekről van szó, vagyis reális emberekről, a „valóságos emberekről”. A második esetben valamely politikai közösség – pl. az állam – tagjairól, akik részesednek az eszményben, az „igazi emberben”. Ez a szerepbéli hasadás belső konfliktusokra vezet, és kitermeli azt a „boldogtalan tudatot”, amely bizonyíték arra, hogy az ember a saját elidegenült termékeinek világában maga is idegennek érzi magát, mert elidegenült a saját „lényegétől”.

„Polgári társadalom és állam el van választva egymástól. Tehát az állampolgár és a polgár, a polgári társadalom tagja is el van választva. Tehát egy *lényegi szétválasztást* kell önmagával elvégeznie. Mint *valóságos polgár* kettős organizációban találja magát, a *bürokratikusban* – ez a túlvilági államnak, a kormányzati hatalomnak egy külső formális meghatározása, amely őt és az ő önálló valóságát nem érinti – és a *társadalmiban*, a polgári társadalom organizációjában. De ez utóbbiban mint *magánember* kívül áll az államon; ez az organizáció a politikai államot mint olyat nem érinti.”¹²

Marx nemcsak hasadást mutat ki az emberben az elidegenülés következtében, hanem le is vonja ebből azokat a következtetéseket, amelyek akkori tevékenységi programjának alapjává váltak, és később elvezették őt a kommunizmushoz:

„Csak ha a valóságos egyéni ember visszafogadja magába az absztrakt állampolgárt és, mint egyéni ember, a maga empirikus életében, a maga egyéni munkájában, a maga egyéni viszonyai között *az emberi nem lényévé* vált, csak ha az ember a maga »force propre-jait« *társadalmi* erőkként ismerte fel és szervezte meg, s ennélfogva a társadalmi erőt nem választja el többé magától a *politikai* erő alakjában, csak akkor valósult meg az emberi emancipáció.”¹³

Különös volt ez a nyelv és – a mai olvasó számára – különös a probléma fölvetési módja. Maga a probléma azonban tökéletesen érthető és időszerű.

Az emberek társadalmi életükben különböző kapcsolatokba lép-

12 Marx–Engels Művei. 1. kot. 283. old.

13 Ugyanott, 371. old.

nek. E kapcsolatok maradandó struktúrává válnak, és többnyire intézmény alakját öltik. Ilyen az állam a maga bürokratikus apparátusával, ilyenek a politikai pártok, a nemzetek, a társadalmi osztályok, a foglalkozási csoportok, a család és így tovább. Itt tudatosan sorolom fel emberek közötti viszonyok egészen eltérő fajtáit a maguk különböző struktúrájával és különböző intézményeivel. Ám mindegyikben van egy közös mozzanat: mihelyt intézményekké konstituálódnak (állam, párt, család és így tovább) vagy valamilyen társadalmi szervezet állandó formáját öltik (nép, osztály, foglalkozási csoport és így tovább), önálló létezésre tesznek szert, amely független az egyének akaratától és választásától. Az egyének, amikor a világra jönnek, adottságként készen találják a társadalmi szervezetnek ezeket az intézményeit és formáit, s azok elnyelik őket. Ez a folyamat, amelynek során az egyének alárendelődnek az ember önállósult termékeinek, különböző jellegű lehet aszerint, hogy milyen típusú társadalmi viszonyokat képvisel a szóban forgó intézmény vagy szervezeti forma, de mindig abszolút és megmásíthatatlan. Bizonyos esetekben, különösen ha az *állam*ról van szó, az egyén szempontjából különlegesen érezhető, különlegesen fájdalmas, sőt pusztító is lehet az emberi termék elidegenülése.

Az állam – a marxizmus felfogása szerint – az uralkodó osztály szervezete. Ez az osztály a fizikai erőszak segítségével tartja fenn gazdasági és politikai uralmát. Emellett azonban ez a szervezet arra is szolgál, hogy igazgassa a társadalmi élet bonyolult ügyeit. Bizonyos értelemben tehát az állam emberek felfegyverzett csoportjaival azonos (katonaság, rendőrség stb.). Minél nagyobb az ereje, elidegenülése annál veszélyesebb: mint önállósult erő kikerül az emberi egyén ellenőrzése alól. Itt nem a hegeli értelemben vett egyén tudatának meghasonlásáról van szó, amely egyszerre jelenik meg mint burzsoá és mint citoyen, hanem annak az erőszak-apparátusnak a fenyegető valóságáról, amely el tud tiporni minden lázadó egyént. És – erre még visszatérünk, amikor majd a szocializmuson belüli elidegenülés lehetőségét vizsgáljuk – növekvő mértékben van szó a dolgok igazgatására szolgáló apparátus elidegenüléséről is, amely, egykori illúziók dacára, nem választható el az embereket igazgató apparátustól. A dolgok igazgatására szolgáló apparátus szintén veszélyessé válhat az egyénre nézve, ha másként is.

Az állam elidegenülésének problémájában, mint valami gyűjtőpontban, összpontosul a társadalmi-politikai elidegenülés valamennyi kérdése. A probléma ugyanis elválaszthatatlan a társadalmi osztályoknak és harcuknak a problémájától, ez pedig elválaszthatatlan a gazdaság és a termelés kérdéseitől. Ezért nem csoda, hogy a marxizmus megalapítói az állam elidegenülésének problémáját a társadalmi-politikai problematika középponti kérdésének tekintették mind a kapitalizmust illetően, mind a szocialista társadalomról kialakított képükben.

Sok esztendővel később, amikor már nem az „elidegenülés” nyelven beszéltek, Engels a „Feuerbach...”-ban, ahol egyébként kettejük ifjúkorára is visszatekintett, a következőket írta:

„A társadalom egy szervet teremt közös érdekeinek védelmére belső és külső támadások ellen. Ez a szerv az államhatalom. Alighogy keletkezett, máris önállósítja magát a társadalommal szemben, mégpedig annál inkább, minél inkább egy meghatározott osztály szervévé lesz és ennek az osztálynak az uralmát közvetlenül érvényre juttatja. Az elnyomottak harca az uralkodó osztály ellen szükségszerűen politikai harccá lesz, olyan harccá, mely mindenekelőtt ez osztály politikai uralma ellen irányul.”¹⁴

Ezzel az elméleti állásponttal függ össze az a harc, amelyet Marx és Engels az államnak a kapitalizmuson belüli elidegenülése ellen vívott, továbbá az a tétel, hogy a szocializmusban „elhal” az állam, és – ahogyan Engels „A család, a magántulajdon és az állam eredetét”-ben megfogalmazza – a rokka és a bronzbalta mellé kerül a régiségek múzeumában. A marxizmus megalapítói szemében a kommunizmus *ex definitione* állam nélküli rendszer volt (államon itt hatalmi apparátust, nem pedig igazgatási apparátust értenek), amit Lenin sem tagadott (lásd az „Állam és forradalom” c. művét). Következésképpen e tétel Sztálin által történt megváltoztatása hamisítatlan revizionizmus volt, amely a marxizmus forradalmi tartalmának egyik alappillérét szakította ki.

Jellemző, hogy a marxizmus klasszikusainak ebben a kérdésben vallott álláspontja rendíthetetlen maradt nézeteik fejlődésének majd-

¹⁴ Marx–Engels Válogatott művek. II. köt. Kossuth Könyvkiadó 1963. 359. old.

hogynem kezdetétől fogva egészen életük végéig. Azt, hogy a polgári államgépezetet szét kell zúzni, hogy az állam „elhal” és hogy a kommunizmus állam nélküli rendszer, amivel az „Anti-Dühring”-ben, a „Gothai program kritikájá”-ban, az „Erfurti program kritikájá”-ban csakúgy találkozunk, mint Lenin „Állam és forradalmá”-ban, Marx már a „Filozófia nyomorúságá”-ban is teljes tudatossággal fogalmazta meg:

„A munkásosztály, fejlődése folyamán, a régi polgári társadalmat olyan társulással fogja helyettesíteni, amely kizárja az osztályokat és antagonizmusukat, és akkor nem lesz többé voltaképpeni politikai hatalom, mert a politikai hatalom éppen a polgári társadalomban meglevő antagonizmus hivatalos summázása.”¹⁵

A „Kommunista Párt kiáltványa” pontos és találó fogalmazásban ismétli meg ugyanezt a gondolatot.¹⁶

Marx látja és megérti a politikai hatalom jellegét, s egyben az összefüggést is látja az államnak és tagjainak osztályérdekei között, az állam és a „polgári társadalom” között. Nem az államnak köszönhetik létüket a gazdálkodó és saját érdekeiket követő magánegységnek, hanem megfordítva, a „polgári társadalom” szüli az államot.

„Tehát nem az *állam* tartja össze a polgári társadalom *atomjait*, hanem az, hogy ezek csupán az *elképzelésben*, képzelődésük *mennyországában atomok* – a *valóságban* azonban az atomoktól erősen különböző lények, tudniillik nem *isteni önzők*, hanem *önző emberek*. Csak a *politikai babona* képzei még manapság is, hogy a polgári életet az államnak kell összetartani, holott a valóságban megfordítva, a polgári élet tartja össze az államot.”¹⁷

Ez még a régi filozófia nyelvezetének hatása alatt íródott, de mégis itt jutottunk el Marx gondolatának a magvához, amely őt logikusan vezette kommunista következtetésekre, egyben pedig a közgazdaságtanra irányította érdeklődését: a tőkés társadalomban minden elidegenülés alapja az ökonómiai elidegenülés. Ez az alapja a társadalmi-politikai elidegenülésnek, ez hozza létre az ideológiai elidegenülést. Erre a jelenségre kell hát összpontosítani a figyelmet:

15 Marx-Engels Művei. 4. köt. 173. old.

16 Lásd ugyanott, 460. old.

17 Marx-Engels Művei. 2. köt. 119. old.

mind elméletileg, mert itt van elrejtve az emberek osztálytársadalmi belüli elidegenülésének titka, mind gyakorlatilag, mert ezen a ponton kell hozzáfogni ahhoz, hogy leküzdjük az elidegenülést, és emancipáljuk az embereket az őket elnyomó és lealacsonyító életfeltételek alól.

Az elidegenülés problémája az érett Marx munkáiban is jelentkezik. Többször találkozunk vele „A tőke” oldalain, akár közvetlenül, akár közvetve, az árufetisizmus problémája alakjában. A probléma részletes és beható kifejtését azonban a fiatal Marx írásaiban találjuk meg, főleg a Kéziratokban, amelyek e tekintetben kétségkívül a kulcsot adják kezünkbe Marx későbbi műveinek megértéséhez, megmagyarázzák, miért kezdett közgazdaságtannal foglalkozni. Könyvünkben éppen ezért elsősorban a Kéziratokra kell támaszkodnunk.

Az elidegenülés elméletének kiindulópontjául a felfelé ívelő tőkés társadalom piaci viszonyainak megfigyelése szolgált. A kapitalizmustól nem lehet elvitatni azt az érdemet, hogy letépte a fátylat a feudalizmus korának misztifikált gazdasági viszonyairól, s közvetlen és brutális módon a világ szeme elé tárta az embernek ember általi kizsákmányolását és leigázását. Egész élességében mutatta meg azt is, hogyan idegenülnek el az ember művei az azokat létrehozó embertől, önálló életet élve áru alakjában a piacon. Ez a jelenség a maga gazdasági és társadalmi következményeivel nem kerülhette el a közgazdászok figyelmét. Hegel tőlük vette át az elidegenülés gondolatát, hogy idealista rendszerének misztifikált burkában adja tovább. Marxnak tehát több forrása volt, amelyekből szellemi ösztönzést merített ahhoz, hogy felfigyeljen ezen érdekes társadalmi jelenségre. Amikor Hegelt a „fejéről a talpára állítja”, visszatér a reális közgazdasági jelenségekhez és azokat elemzi. Igaz, hogy ezt még a „filozófiai frazeológiával” teszi, az elemzés mégis következetesen forradalmi és kommunista következtetések felé tereli.

Megfigyelése alapján először is az *emberi munka termékeinek elidegenülésére* következtet: az emberi munka terméke áruvá változik, vagyis egy elvont érték hordozójává, amely a piacon cserére kerül. Az ilyen feltételek között termelő ember nem a szükségleteinek kielégítésére szolgáló javakat állít elő, hanem árut, amely a piacon önálló létre tesz szert, és hozzájárul ahhoz, hogy elszegé-

nyítse előállítóját, a munkást. A munka terméke a munka tárgyasulása, a munkás számára azonban elidegenülésként jelentkezik.

„Abban a meghatározásban, hogy a munkás a *munkájának termékéhez* mint *idegen* tárgyhoz viszonyul, benne rejlenek mindezek a következmények. Mert ezen előfeltevés szerint világos: minél inkább kidolgozza magát a munkás, annál hatalmasabb lesz az idegen, tárgyi világ, a helyet magával szemben létrehoz, annál szegényebb lesz ő maga, az ő belső világa, annál kevesebb lesz az ő sajátja. Ugyanígy van a vallásban. Minél többet helyez az ember istenbe, annál kevesebbet tart meg önmagában. A munkás beleteszi az életét a tárgyba; de az immár nem az övé, hanem a tárgyé. Minél nagyobb tehát ez a tevékenység, annál tárgynélkülibb a munkás. Ami a munkája terméke, az nem ő. Minél nagyobb tehát ez a termék, annál kevesebb ő maga. A munkásnak a maga termékében való *külsővé-idegenné válása* nemcsak azzal a jelentőséggel bír, hogy munkája tárgyá, *külső* egzisztenciává válik, hanem, hogy *rajta kívül*, tőle függetlenül, idegenül egzisztál és vele szemben önálló hatalommá válik, hogy az élet, amelyet a tárgynak kölcsönzött, el-lenségesen és idegenül lép vele szembe.”¹⁸

Marx a munkatermék elidegenülésének koncepciója mellett élete végéig kitartott, „A tőké”-ben is, habár később csak tartózkodva és igen ritkán használja magát az „elidegenülés” kifejezést. „A tőké”-ben ugyanakkor az „árufetisizmus” fogalma is előfordul. Ez a kifejezés azt a helyzetet jelzi, hogy azok a viszonyok, amelyek látszólag *dolgok* (a piacon kicserélt áruk) között jönnek létre, valójában az *emberek* – az áruk előállítói – között állnak fenn.

A fetisizmus viszonya, amely kiterjed az emberi munka valamennyi tárgyasult termékére, a legszorosabban összefügg az elidegenüléssel, a két fogalom azonban mégsem fedi egymást, ezért a „fetisizmus” kifejezés nem helyettesítheti egyszerűen az „elidegenülés” kifejezést. A helyzet ugyanis az, hogy az a misztifikált helyzet, amelybe az emberek közötti kapcsolatok a látszat szerint, a jelenség felszínén dolgok közötti viszonyok alakját öltik, csak akkor állhat elő, ha az ember terméke elidegenül előállítójától, és tőle független tárgyként jelenik meg. (Hasonló a helyzet azoknak az érté-

keknek, meghatározásoknak és egyéb „szellemi javaknak” a viszonyainál, amelyek látszólag függetlenül léteznek előállítóiktól, az emberektől, és elleplezik a voltaképpeni – emberek közötti – viszonyokat.)

Ha azonban az elidegenülés feltétele a fetisizmusnak, s az áru- (vagy más egyéb) fetisizmus az elidegenülés sajátos következménye, akkor az elidegenülés szélesebb és gazdagabb fogalom, amely nem redukálható a fetisizmus jelenségére.¹⁹

Az elidegenülés nemcsak a munka termékét, hanem magát a munkafolyamatot is érinti.

A munkafolyamat elidegenülése abból ered, hogy a munkás ezt a folyamatot kényszernek érzi, számára az nem *munkaszükségletének* kielégítése, hanem *eszköz* más szükségletek kielégítésére. Ezért menekül az ember a munkától, ha csak teheti; boldogtalan, ha dolgozik, és csak a munkán kívül érzi magát önmagának. Minthogy ezenfelül a munkás munkája nem az övé, hanem valaki másé, kialakul az a helyzet, hogy az ember a maga állati (biológiai) funkcióit érzi kényszermentesnek, specifikus emberi funkcióját viszont – a munkát – embertelennek.

Marxnál ez a motívum is újra meg újra előkerül élete végéig. Szinte változatlan, sőt bizonyos tekintetben éppenséggel kiélezett formában (a tétel érvényét valamennyi rendszerre kiterjesztve) találkozunk vele „A tőke” harmadik kötetében:

„A szabadság birodalma valójában csupán ott kezdődik, ahol megszűnik a nyomor és a külső célszerűség diktálta munka, vagyis ez a birodalom a dolog természeténél fogva kívül esik a tulajdonképpeni anyagi termelés szféráján. Miként a vadembernek küzdenie kell a természettel, hogy szükségleteit kielégítse, hogy életét fenntartsa és újratermelje, ugyanúgy kell küzdenie a civilizált embernek is, *ezt kell tennie minden társadalmi formában és minden lehetséges termelési módban*. Az ember fejlődésével együtt bővül a természeti szükségyszerűség e birodalma, mert bővülnek a szükségletek; de ugyanakkor gyarapodnak a termelőerők is, melyek e szükségleteket kielégítik. Ezen a téren a szabadság csak azt jelentheti, hogy

19 Véleményem szerint Roger Garaudy „Marxista humanizmus” (Kossuth Könyvkiadó 1959. 29. old.) c. munkájában tévesen értelmezi ezt a problémát.

a társadalmasult ember, a társult termelők ésszerűen szabályozzák, közös ellenőrzésük alá vetik a természettel való anyagcseréjüket, ahelyett, hogy az mint vak hatalom uralkodna rajtuk; ezt az anyagcserét a legkisebb erő felhasználásával, az emberi természethez legméltóbb és ennek legmegfelelőbb feltételek mellett hajtják végre. *De ez még mindig a szükségszerűség birodalma. Ezen túl kezdődik az emberi erő kifejtés, amely öncél, a szabadság igazi birodalma, amely azonban csak a szükségszerűség e birodalmán mint alapján virágozhat ki. Az alapfeltétel a munkanap megrövidítése.*"²⁰

Marx e megnyilatkozását figyelembe véve nagy óvatosságot kell tanúsítanunk, mielőtt szarkasztikus megjegyzéseket tennénk azokról a szerzőkről – mint az a témával kapcsolatos marxista irodalomban oly gyakran előfordul –, akik rámutatnak arra, hogy Marx az elidegenülés jelenségét nem korlátozza a tőkés rendszerre.

Marx továbbá megkülönbözteti a munkafolyamat elidegenülését a munkának mint specifikus emberi tevékenységnek az elidegenülésétől.

E különbségtétel megértéséhez vissza kell nyúlnunk az előző fejezethez, az ember „lényegével” kapcsolatos fejtegetésekhez.

Marx szerint az ember – mint láttuk – abban különbözik az állatvilágtól, hogy olyan lény, aki *tudatosan termeli* a szükségleteinek kielégítésére szolgáló eszközöket. Ha az ember munkája elidegenül, akkor az ember elveszíti azt, ami specifikusan ő, elveszíti ember-voltát. Ily módon az ember önmagának válik idegenné, bekövetkezik az ön-elidegenülés.

„Merthogy először is az embernek a munka, az *élettevékenység*, a *termelő élet* maga csak *eszközként* jelenik meg egy szükséglet, a fizikai egzisztencia fenntartása szükségletének kielégítésére. De a termelő élet a nembeli élet. Ez az életet létrehozó élet. Az élettevékenység fajtájában rejlik egy species egész jellege, nembeli jellege, és a szabad tudatos tevékenység az ember nembeli jellege. Maga az élet (Leben) csak az *élet eszközeként, létfenntartási eszközeként* (Lebensmittel) jelenik meg.”²¹

²⁰ Marx: A tőke. III. köt. Budapest 1967. 786. old. – Kiemelés tőlem. – A. S.

²¹ Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. 49–50. old.

Az elidegenült munka illetően felfogásának logikus következményeként jut el Marx ahhoz a követelményhez, hogy a kommunizmusban a szabad tevékenység váltja fel a munkát.²²

Ez azonban nyilvánvalóan „ifjúkori bűn” volt, hiszen Marx „A tőké”-ben, mint az a fentebbi idézetből is látható, már világosan látja, hogy a munka minden társadalmi rendben szükségszerűség.

A munka elidegenülése az ember személyiségének elnyomorodásához vezet, aláveti őt a munkamegosztásnak, sőt a gép alkatrészévé teszi (ez a motívum gyakran visszatér „A tőké”-ben). Megfosztva munkája tárgyától és a szabad tevékenység lehetőségétől, személyiségében megnyomorítva elveszti önmagát, elidegenül önmagától, ugyanúgy, ahogyan a többi ember is elidegenül tőle.

Ha az elembertelenedés forrásait keressük, azokat a magántulajdon által létrehozott és azt egyidejűleg létrehozó elidegenült munkában találjuk meg. Ebből fakad az a logikus következtetés, amely már egyenesen a kommunizmushoz vezet: az elidegenülés megszüntetéséhez, tehát az élet elembertelenedésének megszüntetéséhez meg kell szüntetni a magántulajdont:

„A magántulajdon pozitív megszüntetése – mint az *emberi* élet el-sajátítása – *ennélfogva a pozitív* megszüntetése minden elidegenülésnek, tehát az ember visszatérése a vallásból, családból, államból stb. a maga *emberi*, azaz *társadalmi* létezésébe.”²³

Ugyanebben az időben Engels is találó képet fest az elidegenült világról:

„A hűbéri szolgaság felbomlásával a »kézpénzfizetés« lett »az emberiség egyetlen kötelékévé«. Ezáltal a tulajdont... emelik trónra, s végső fokon, hogy az elidegenítést beteljesítsék, a pénzt, a tulajdon elidegenített, üres absztrakcióját teszik a világ urává. Az ember már nem az ember rabszolgája, s a *dolog* rabszolgája lett; az emberi viszonyok visszájára fordulása beteljesedett...”²⁴

S mi az, ami mindebből következik? Ennek az állapotnak törésre kell vezetnie; eltűnik az állam, eltűnik a társadalom atomizálódása, győz az „ésszerű rend”.

22 Lásd Marx–Engels Művei. 3. köt. 72. old.

23 Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. 69. old.

24 Marx–Engels Művei. 1. köt. 556. old.

„Az elidegenítésnek a pénz uralmában való beteljesedése elkerülhetetlen átmenet, ha az ember ismét önmagához akar térni, mint ahogy most igen közel van ehhez.”²⁵

Ha nyomon követjük Marx és Engels szellemi fejlődését, nem fér hozzá kétség, hogy az „elidegenülés” és „külsővé-válás” kifejezéssel jelölt megfigyelések és jelenségek s e jelenségek teoretikus elemzése lépésről lépésre elvezetett oda, hogy felismerték az ökonómiai elidegenülésnek a polgári társadalom egész élete szempontjából betöltött alapvető szerepét, s ennek következményeképpen eljutottak a kommunizmushoz.

A termelési eszközök magántulajdonának megszüntetése az előfeltétele annak, hogy megszűnjön a kapitalizmusban uralkodó elidegenülés és az ilyen feltételek között élő ember helyzete. Ez volt az a teljesen jogosult következtetés, amelyhez Marx és Engels már korai írásaiban eljutott. Vajon ki lehetett-e azonban jelenteni ezen az alapon, hogy a magántulajdon megszüntetése automatikusan a *végét* jelenti mindennemű elidegenülésnek? (Későbbi írásaiban Marx és Engels már nem nyilatkozik olyan kategorikusan erről a témáról.) Vajon érvényesen folyt-e ez a következtetés azokból a premisszákból, amelyekből kiindultak? Csakugyan okvetlenül eltűnik-e az elidegenülés a szocialista társadalomban? Ezek a kérdések a szocialista társadalom szemszögéből nézve hallatlanul izgalmasak.

Nyilvánvaló, hogy azokból a premisszákból, amelyek szerint a polgári társadalomban megfigyelhető elidegenülés valamennyi formájának alapja az ökonómiai elidegenülés, nem következik logikusan az a tétel, hogy a magántulajdon megszüntetése automatikusan véget vet a társadalmi élet *minden* elidegenülésének annak *minden* formájában. Mert ha igaz is, hogy a kapitalizmusban az ökonómiai elidegenülés – amely a magántulajdonban fejeződik ki – determinálja az elidegenülés valamennyi többi formáját, ebből nem következik logikusan, hogy nem játszhatnak közre más okok, amelyek változott feltételek között létrehozzák az elidegenülés más formáit. Ez csak empirikusan, csak konkrétan volna bebizonyítható. És mit mutat e tekintetben az empíria tanúbizonysága?

Itt külön kell választani két problémát.

Először: hogyan fest az elidegenülés kérdése egy szocializmust építő társadalomban, mint amilyen a miénk is?

Másodszor: ha figyelembe vesszük a szocialista társadalmon belüli elidegenüléssel kapcsolatos mai tapasztalatainkat, milyen következtetéseket vonhatunk le e tekintetben a kommunizmusra nézve?

Ami a szocializmust illeti, a helyzet világos: a szocialista társadalom valamennyi általunk eddig ismert formájában jelentkezik az elidegenülés különböző formái. Ez azt jelenti, hogy nem létezik olyan automatizmus, amelynek révén a termelési eszközök magántulajdonának megszüntetésével együtt az elidegenülés is megszűnne. Már csak azért sem, mert változatlanul fennáll az állam mint erőszakszervezet.

Abban a tényben, hogy az elidegenülés bizonyos formái a magántulajdon felszámolása után is fennmaradnak, a marxizmus elméleti előfeltevései szempontjából nincsen semmi különös, hiszen a marxista elmélet ismer egy átmeneti időszakot, amely részint az osztálystruktúra megszűnésének fokozatos jellegéből, részint a társadalmi tudat konzervativizmusából fakad. Ha tehát azt a kritériumot, amely megkülönbözteti a szocializmust és a kommunizmust, a szocialista társadalom fejlődési szakaszait, nem pusztán formálisan kezeljük, vagyis nem egyszerűen azt tartjuk szem előtt, hogy milyen mértékben szűnt meg a termelési eszközök magántulajdonának intézménye, hanem tartalmi oldaláról vizsgáljuk ezt a kritériumot, tehát figyelembe vesszük azoknak a *viszonyoknak az összességét*, amelyek a szocialista rendszert és a kommunizmusba való átmenetet jellemzik (így tekintettel vagyunk olyan kérdésekre is, mint amilyen pl. az állam elhalása, továbbá az elidegenülés más formáinak megszűnése, ideértve az osztálytudatot is, amely tovább él, mint anyagi alapja), akkor bizvást feltételezhetjük, hogy az átmeneti időszak egy egész történelmi korszak – s nyilvánvalóan annak is kell lennie –, amelynek folyamán tökéletesen érthető az elidegenülés különböző formáinak jelenléte.

És még egy érv: minthogy a szocializmus nem egyszerre győzött az egész világon és nem is azokban az országokban, ahol a legfejlettebb volt a tőkés gazdálkodás és legerősebb a polgári demokrácia hagyománya, egy további tényező is közrejátszik az elidegenülés

élettartamának meghosszabbításában, mégpedig mind a külső viszonyok folytán (az állam mint az ellenség fegyveres támadása elleni védelműl vagy a kémkedés megakadályozására szolgáló apparátus), mind a belső viszonyok tekintetében (az osztálystruktúra megszüntetése terén adódó nehézségek, amelyek gazdasági tényezőkből erednek, vagy az emberek tudatára ható idegen ideológia befolyására vezethetők vissza).

Megmagyarázhatjuk tehát, miért létezik változatlanul az elidegenülés a szocialista országokban. De semmiképpen sem lehet, vagy legalábbis nem kellene tagadni, hogy ezekben az országokban jelen vannak az elidegenülés különböző formái, mint ahogyan ezt olykor sajnos még tudományosságra is igényt tartó munkák teszik. Egyszerűen naivság feltételezni, hogy mihelyt megszűnt a termelési eszközök magántulajdona, egy csapásra meg lehet változtatni az emberek tudatát, beállítottságát és még a társadalmi intézményeket is. Ezt a marxizmus sohasem állította, és az a propaganda, amely a rendszer iránti vagy nemzeti „büszkeségtől” vezetteti magát, nem pedig a történelmi igazságtól, olyan következményekre vezet, amelyek homlokegyenest ellenkeznek az illetők szándékával.

Az igazi probléma azonban akkor jelentkezik, amikor a második kérdést vesszük szemügyre, vagyis mai tapasztalataink alapján megpróbáljuk felvázolni a jövő társadalmának, a kommunizmusnak a perspektíváját. Itt természetesen nem spekulációba akarunk bocsátkozni, de nem is akarunk *ex definitione* megadott képeket felvázolni. Ezt már száz évvel ezelőtt is meg lehetett tenni, s még akkor sem lehetett elkerülni az utópizmus vádját, amely ellen Marx és Engels sem voltak egészen felvértezve, bármilyen óvatosak voltak is, és nem szívesen festettek képet a jövő társadalmáról. Többek között ezért fordulhatott elő, hogy (ifjúkori írásaikban) a magántulajdon megszüntetésének esetére *minden* elidegenülés megszűnését jósolták. Mi ma a számunkra adott valóságból és annak fejlődési tendenciáiból indulunk ki. Nekünk nem kell kigondolnunk egy szocialista társadalmat, hiszen abban élünk.

Kezdjük az állam kérdésével.

Azon nem lehet vita, hogy a szocialista társadalomban létezik az állam. Nem is vitatja ezt senki, ellenkezőleg, naponta magasztaljuk a hatalmát. Az állam azonban elidegenült erő.

Itt nemcsak a haderőről és a háborús veszélyről van szó, bár ez a kérdés alapkérdése a mai világnak, melynek – a tőkés szférától elválasztó minden különbség ellenére – a szó jogi értelmében véve „szolidárisan” (osztatlan felelősséggel) részesei vagyunk. Hiszen nyilvánvaló, hogy ez a világ, amelyben az ember maximális hatalomra tett szert a természet felett, ugyanakkor az emberiség teljes pusztulásának reális veszélyével kénytelen számolni, és tanácstalanul áll szemben az általa felszabadított erőkkel, hogy ez a világ elidegenült világ, vagyis nemcsak önállósult az emberrel szemben, hanem egyenesen létében fenyegeti az embert. Nem kívánhatjuk, hogy az ember ne érezze magát fenyegetettnak egy ilyen világban, még ha a szocialista társadalomban él is. Azon sem csodálkozhatunk, ha az ilyen ember a saját problémáira vél rábukkanni Kafka „Per” vagy „Kastély” c. regényének elmagányosodott világában, még ha naponta felfegyverezzük is a szocialista realizmus segítségével. És nem képzelhető el, hogy az ilyen ember nem fogja meggyőzőnek érezni Marx elidegenülés-elméletét, még ha azzal ijesztgetjük is, hogy ezen az úton az egzisztencialista pesszimizmus ingoványára kerülhet.

E tekintetben azonban az elidegenülés a tőkés világ létezésével függ össze, s az államnak mint kényszerítő apparátusnak e világ eltűnésével el kellene hálnia. Bár gyülekeznek az égen bizonyos felhők, s olykor kénytelenek vagyunk azon elmélkedni, vajon minden alapot nélkülöz-e Orwell világképe, de ez még mindig csak olyasmi, ami legfeljebb elgondolkodásra késztet. A dolog lényege másutt van.

Az állam mint erőszakszervezet nemcsak kifelé, hanem befelé irányuló erő is. Arra a kérdésre, hogy lehetőség van-e ennek az erőnek az elidegenülésére, az úgynevezett személyi kultusz korszaka ad választ, mégpedig valamennyi szocialista országban. Hiszen ez roppant méretű elidegenülés korszaka volt: az ember által a legjobb hiszemmel és a legnemesebb humanista szándékokkal létrehozott erők kitépték magukat a kezéből, és megalkotójukat ellenséges hatalomként kezdték eltiporni és megsemmisíteni. Ez a kérdés szociológiai elemzésre vár. A probléma felszínénél még egyetlen marxista sem jutott tovább.

Fogadjuk el a legkedvezőbb lehetőséget: hogy ez az elidegenülés

is megszűnik az ellenséges környezet eltűnésével s a társadalmon belül az osztályok elhalásával. Az állam elidegenülésének problémája azonban továbbra is fennáll, mégpedig egy olyan szférában, amelyik a marxizmus megalapítói szemében ártalmatlannak látszott. Ez a szféra az állam mint igazgatási apparátus, mint a dolgok igazgatásának apparátusa. A klasszikusok nézetei szerint az állam a szocializmusban mint erőszakszervezet elhal, de megmarad a dolgok igazgatásának funkciója. Efelől a marxizmus megalapítóinak nem volt kétségük, habár akkor, az anarchisták ellen harcolva, még nem tudhatták, milyen megszámlálhatatlan funkciója és mekkora hatalma lesz még egyszer ennek az államnak. Melyek ezek a funkciók? A társadalom egész életének és fejlődésének megtervezésétől az egész államosított gazdasági élet irányításán át a tudományos, művelődési és művészeti intézmények irányításáig, a társadalombiztosítás, az egészségvédelem megszervezéséig, a közlekedés igazgatásáig és így tovább, és így tovább. Az állam adminisztrátori szerepében gigantikus gépezetté változik, amely a technika haladásával egyre inkább oly mértékben fogja össze az egész életet, hogy ezt száz évvel ezelőtt el sem lehetett képzelni. Még ha feltételezzük is, hogy maximális a demokrácia, és maximálisan megközelítjük a termelőknek azt a szabad társulását, amely a marxizmus megalapítóinak szeme előtt lebegett, a mai körülmények között merő technikai okokból szükségszerűnek kell tekinteni a társadalmi élet különböző szféráinak központosított irányítását és igazgatását, úgyhogy az állam valamilyen molochhoz hasonló apparátus marad, amelynek a specializáció mai feltételei között szükségképpen hivatásos apparátusnak kell lennie. Minden demokratikus korrekció ellenére, amely társadalmi ellenőrzésnek veti alá az államapparátust, a bürokrácia a mai feltételek között szükségszerűség marad. Nem szabad magunkat illúziókban ringatnunk, s le kell szögezni, hogy a maximum, amit elérhetünk, az az, hogy ez a bürokrácia hozzáértő és értelmes bürokrácia legyen. Az állam mint igazgatási apparátus nem fog elhalni, ez illúzió, amelynek a marxizmus megalapítói érett korukban már nem estek áldozatul, Lenin pedig éppenséggel nem. Éppen ezért a bürokrácia elleni harcot úgy kell felfogni, mint a rossz, ostoba, hozzá nem értő, túlbujánzó bürokrácia elleni harcot, de nem mint az igazgatási apparátus, vagyis mint az „álta-

lában vett” bürokrácia elleni harcot. Úgyhogy amikor némelyek azt javasolják, hogy lehetetlen lévén teljesíteni a mai körülmények között Marxnak az állam mint erőszakszervezet elhalására vonatkozó követelményét, legalább fogjunk hozzá ahhoz, ami már ma is lehetséges, és engedjük elhalni az államot mint igazgatási apparátust – ez az elgondolás marxista szemmel nézve egyszerűen kínos félreértésen alapul.

A dolgok ilyen állásából, amely kétségbevonhatatlannak látszik, messzemenő és különféle következtetések folynak a szocialista társadalmi renden belüli elidegenülésre nézve.

Először is abban az értelemben, hogy fennmarad – és minden jel szerint fenn kell maradnia – egy kiterjedt hatalmi apparátusnak, amely ha nem is gyakorolja a kényszerítő apparátus funkcióját, felette áll az egyénnek. Ez egyébként nem is lehet másként az egyre univerzálisabb viszonyok világában. Ezek a viszonyok, eltekintve most minden egyéb problémától és nehézségtől, már a modern termelési és kommunikációs technika következtében is, megvalósíthatatlanná teszik a „szabad termelők társulásának” öngazgatását hirdető koncepciót, amely az utópista szocialisták fejében kísértett, és amely a fiatal Marx gondolataira sem maradt hatás nélkül. Bármilyen változások zajlanak is le a modern világban, bármilyen radikális reformokkal demokratizáljuk is a társadalmi életet, ez az élet egy bizonyos szinten nélkülözhetetlenné teszi a központi szervezetséget és igazgatást, ehhez pedig egy soha nem látott mértékben specializált apparátusra van szükség, amellyel szemben az egyén csak parány. Ebből nem kell okvetlenül rossznak származnia, de bizonyos feltételek között származhat. Annál is inkább, minthogy kérdéses, vajon egy *ilyen* igazgatási apparátus élesen és gyökeresen különbözik-e az erőszak-apparátustól és annak funkcióitól. Föltétlenül érdemes figyelmet szentelni ennek a problémának.

Ám mennyivel élesebben rajzolódik ki gyakorlati szempontból az államnak a szocializmuson belüli második fajta elidegenülése. A társadalmi következményekre gondolok.

A kommunista társadalomnak a marxista elmélet értelmében állam nélküli és osztály nélküli társadalomnak kell lennie. A társadalmi osztályok megszüntetése ugyanis *ex definitione* együtt jár a

termelési eszközök magántulajdonának megszüntetésével, ha az osztályhovatartozás a definíció értelmében az embernek a termelési eszközök tulajdonához való viszonyától függ. A társadalom osztálytagozódása azonban nem az egyetlen, legalábbis nem az egyedül lehetséges tagozódás. Az osztálytársadalomban is vannak csoportok, pl. foglalkozási csoportok, vannak társadalmi csoportok, amelyek a társadalmi hierarchiában elfoglalt hely, a presztízs stb. szempontjából jelentenek bizonyos tagozódást. Mármost nem lehet kizárni azt a lehetőséget, hogy különböző ilyen jellegű tagozódások a magántulajdon és az osztályok megszüntetése után is differenciálni fogják a társadalmat. Ellenkezőleg, az eddigi tapasztalatok alapján egyenesen feltételeznünk kell, hogy lesz ilyen tagozódás.

Ha figyelembe vesszük, hogy az emberek abszolút egyenlősége minden tekintetben fikció, akkor a különböző lehetséges tagolások és kritériumok közül az a felosztás tolul előtérbe, amelynek alapja valamilyen hatalom gyakorlása, akár csak adminisztratív hatalomé is (a szó fent kifejtett értelmében). Hiszen világos, hogy ha fenn kell maradnia az államnak mint a társadalmi élet igazgatására szolgáló kiterjedt és bonyolult apparátusnak, akkor lennie kell egy olyan embercsoportnak vagy rétegnek is, amely gyakorolja ezt az igazgatási funkciót. Minél kiterjedtebbé teszik ezt az apparátust a technikai követelmények, annál nagyobb lesz az igazgatást gyakorlók rétege; minél bonyolultabb és minél hierarchikusabban rendezett lesz ez az apparátus (ugyancsak a technikai követelmények folytán), annál nagyobb szerephez jut ennek a rétegnek a struktúrájában a hierarchia. Vajon nem hozza-e ez magával a társadalmi elidegenülés további veszélyét?

Marxista körök ezzel a problematikával szemben rendszerint defenzív álláspontra helyezkednek. Érzékenyek a kommunistaellenes propagandára, amely szívesen használja a „vörös burzsoázia” vagy az „új osztály” fogalmát, hogy gyengítse a kommunizmusnak azt az érvét, amely a tőkés társadalom osztályszerkezetére hivatkozik. Megtaláljuk ezt a motívumot Huxleynál, Burnhamnál (a „menedzser”-ek osztálya), Orwellnél, Gyilasznál („Az új osztály”) stb. Vigyázni kell azonban, hogy a védekező reakciók el ne takarják szemünk elől a *reális* problémákat. Annál a pillanatnyi fájdalomnál

ugyanis, amelyet a kommunistaellenes propaganda mérgezett nyilai okoznak, veszedelmesebb lenne a szocializmus jövőjére nézve, ha nem vennénk észre azt a bajt, amelyet csírájában sokkal könnyebb elfojtani, mint amikor már kifejlődött.

Mint már mondtuk, olyan társadalomban, ahol megszűnt a termelési eszközök magántulajdona, *ex definitione* nem létezhet társadalmi osztály. Ezért Burnhamnek, Gyilasznak és másoknak könnyen be is lehet bizonyítani, hogy a szocialista társadalom osztályairól szóló elméleteik ostobaságok. Az *igazi* probléma azonban nem az elnevezés és a társadalmi kategória szférájában, hanem az elidegenülés szférájában rejlik. És ezen minden bizonnyal érdemes elgondolkodni.

Ma még nem lehet részleteiben megmondani, hova vezethet – a társadalmi elidegenülés szemszögéből nézve – a társadalomnak az a fajta differenciálódása, melynek kritériuma az államapparátusban elfoglalt helyzet (ismétlem: a *dolgok igazgatásának* apparátusáról van szó, amely nem halhat el, s amely ennek következtében kerülőúton *emberek igazgatásának* apparátusává válhat). Nem vagyunk jószok. De a *problémát* látni lehet és látni kell.

Annál is inkább, minthogy – legalábbis az átmeneti időszakban – ezt a társadalmi helyzet és tekintély szerinti differenciálódást még egy nagyon is földi tényező, az anyagi helyzet szerinti differenciálódás is megtoldja. Ma még aligha mondhatunk valami konkrétumot arról, hogyan fog megvalósulni a kommunizmusban Marxnak az a követelménye, hogy az összes emberi szükségleteknek ki kell elégnüök.

Ha figyelembe vesszük, hogy nem *egy egymagában vett országról* van szó (*így nem szabad* felvetni a kérdést, ha nem akarjuk megingatni a kommunizmus egyik alappillérét), hanem az egész világról, és ez a világ még ma is túlnyomórészt éhező és tengődő emberek világa, akkor csak ennyit mondhatunk: amennyiben ez a követelmény nem egyszerűen az utópizmusnak valamilyen maradványa (esetleg ügyeskedve úgy segíthetünk magunkon, hogy a „szükségleteket” „ésszerű szükségleteknek” értelmezzük, és kiegészítő magyarázatot fűzünk hozzá arra vonatkozólag, hogy mi „ésszerű” az adott korszakban és az adott feltételek között), akkor megvalósulását mindenestre a távoli jövőbe kell helyeznünk. Addig is azon-

ban normális feltételek között kell élni, vagyis olyan feltételek között, amikor a javak mennyisége korlátozott, és azt megfelelően szét kell osztani a társadalomban. Milyen elv szerint? A marxizmus – joggal – sohasem hirdette az elvont egyenlősdi (sem a szocializmus normája: „mindenkinek munkája szerint”, sem a kommunizmus normája: „mindenkinek szükségletei szerint” nem az elvont egyenlősdi elve, hanem elismeri a különbségeket). Világos, hogy azoknak az embereknek, akik többet adnak a társadalomnak, többet kell kapniuk tőle. De vajon nem okoz-e ez további bonyodalmat? Nemcsak azért, mert a „több” formulája el is torzulhat, ami tapasztalataink tanúsága szerint reális veszély, hanem azért is, mert megszilárdulnak az alapok a szocialista társadalom egyik csoportjának elidegenüléséhez, és ami a legrosszabb, azért, mert ez az elidegenülés vonzóvá válik. Minthogy olyan fejlődéssel van dolgunk, amely – mint az már ma is látható – sokkal hosszadalmasabb és bonyolultabb, mint ahogyan Marx előre látta, fel kell ismernünk ennek az útnak a nehézségeit is: többek között azt az elidegenülési veszélyt, amely azzal függ össze, hogy mindenképpen fenn kell maradniuk az állam bizonyos formáinak. Orwell a szocialista társadalomról írott rosszindulatú, ám be kell ismernünk, szellemes szatírájában („The Animal Farm” – „Az állatfarm”) ezt abban foglalja össze, hogy a farm eredeti jelszava: „Minden állat egyenlő”, végül így alakul át: „Minden állat egyenlő, de némelyik egyenlőbb.” Ha a társadalmat nézzük, sok minden kezdődik el így, de ritkán ér ezzel véget.

A szocialista társadalom elidegenülésének második nagy problémája a munka elidegenülése.

Marxnál a munka elidegenülése az ökonómiai elidegenülés egyik eleme volt, ami érthető is, hiszen elemzése a tőkés társadalomra vonatkozott. A szocializmus a magántulajdonnal együtt az ökonómiai elidegenülést is megszünteti abban a formájában, ahogyan a kapitalizmusban jelentkezett. Ám semmiképpen sem számolja fel maradék nélkül. Változott alakban ennek az elidegenülésnek valamennyi Marx által felsorolt eleme megmarad, legalábbis a szocializmusban (amin itt most a kommunista társadalom első fokát értjük).

Az emberi munka terméke változatlanul árualakot ölt, azaz vala-

milyen formában érvényben maradnak a piac törvényei is. A marxí értelemben itt megmaradt az elidegenülés, habár a magántulajdon megszüntetése folytán megváltozott a funkciója. Csak érintem ezt a problémát, annál is inkább, minthogy itt esetleg azzal lehetne érvelni, hogy a fejlett kommunista társadalomban nem lesz áru-termelés, bár ez a tétel kérdésesnek látszik mai tapasztalataink fényében. Ezzel szemben nem kétséges, hogy változatlanul megmarad az, amit Marx a munka elidegenülésének nevezett.

Mint láttuk, az érett Marx feladta azt az álmod, hogy „megszűnik a munka” és helyébe a „szabad tevékenység” lép. Az ipari társadalom fejlődésének világánál ezt ugyanúgy utópiának kell minősíteni, mint a „totális emberről” rajzolt képet, aki mindent tud, mindenhez ért, és fantáziájának sugallatára *ad libitum* váltogatja foglalkozását. Azt hiszem, az a leghelyesebb, ha ezeket a gondolatokat szerzőjük ifjú fantáziájának számlájára írjuk. Még ha kiderülne is egyszer, hogy az ember a teljes automatizálás és a robotgépek korszakában ilyen paradicsomi életet élhetne, nem feladatunk, hogy ma, a jelenlegi viszonyok szempontjából utópikus próféciákkal játszódjunk, amelyek egy lépéssel sem visznek előbbre a mai élet megszervezésében. Elvégre az érett Marx kategorikusan el is vetette az ilyesfajta gondolatokat.

A szocializmusban is kell tehát dolgozni, ami Marx szerint kellemtelen szükségesség. Az ember azt is mondhatná, hogy Marx fölöslegesen sorolta be a munkát az elidegenülés kategóriája alá. Szorosan összefüggött ez az „emberi lényeggel” és a „nembeli lénnyel” kapcsolatos konstrukcióval, s ezekkel a fiatalkori konstrukciókkal együtt, Marx saját tanácsát követve, esetleg az elidegenülésnek ezt az értelmezését is ad acta rakhatnánk. A tapasztalat tanúsága szerint az ember megfelelő körülmények között megszeretheti a munkáját, s ez, bár a marxí szóhasználat szerinti „munka” marad, mégis egyben „szabad tevékenység”, melynek hiányában az ember szerencsétlennek érzi magát.

Csakhogy megakadunk a munkafolyamat elidegenülésének problémájánál. Van itt egy óriási kérdéskomplexum, amely a munka megosztásával és specializációjával függ össze. Marx elemezte ennek az elidegenülésnek az emberi személyiséget elpusztító jellegét a kapitalizmusban. Sajnos azonban a probléma technikai aspek-

tusain a társadalmi rendszer nem változtat (a futószalag-munka a társadalmi rendtől függetlenül futószalag-munka, és csak a munkafeltételekben mutatkozhat különbség). Sőt, Marx óta a technikai fejlődés még rontotta a helyzetet és élezte a problémát. Sem nem feladatom, sem nem szándékom belebocsátkozni most ennek a sajátságos és bonyolult problémának a részleteibe. Csak utalok arra, hogy az elidegenülésnek ez a formája fennáll a szocializmusban, és leküzdéséhez csak egyetlen út vezet, nevezetesen a munkaidő megrövidítése, vagyis a munkanapok és munkaórák számának csökkentése. Következésképpen nem ezen elidegenülés megszüntetéséről van szó (legalábbis mindaddig nem, amíg az embert az automata teljesen meg nem szabadítják a *munkától*), hanem méreteinek csökkentéséről és hatásának enyhítéséről.

Hogy dokumentáljam a szocializmuson belüli elidegenülés problémáját, példaképpen felhozok egy sor más kérdés közül taláломra kiválasztott problémát: nézzük meg a család intézményét. A marxizmus egyebek között a család társadalmi jellegét is leleplezte mint elidegenülést. Itt is az történik, hogy az ember terméke – az emberek közötti intézményesített kapcsolatok – nemcsak önállóvá válik és saját életet kezd élni, hanem alá is veti magának az embert. A marxizmus kimutatta, hogy a történeti feltételektől függően változik a család szervezete, s változik a nő helyzete is mind a családban, mind az uralkodó erkölcsi felfogásban. A marxizmus talaján azt is előre lehetett látni, hogy ha megszűnnek az osztálytársadalom alapjai, és ha – ami általában érvényes a mai ipari társadalomra – az iparosítás és a városiasodás aláássa a családnak azokat a hagyományos gazdasági-társadalmi funkcióit, amelyekből e kötelék erejét és tartósságát merítette, akkor mélyreható változásokon kell átmennie az osztálytársadalomban létrejött és annak feltételeihez idomult családtípusnak. (Ezeket a funkciókat ma növekvő mértékben veszik át a gyárak, az iskolák, a társadalmi intézmények stb.) Épp így előre látható, hogy a férfi és nő közötti szerelem, ez a mélységesen emberi s az egyén fejlődése és boldogsága szempontjából nagyon is fontos tünemény szintén tökéletesen másként fog festeni a megváltozott körülmények között.

E változásokat a valóságban is látjuk már. Radikálisan változik a nő helyzete, a nő erkölcsi megítélése is, ami elvégre mindig a leg-

makacsabbul áll ellent minden változásnak. Átalakulóban vannak a szerelemről vallott nézetek is. Átalakulóban van a családi viszonyok típusa, kezdve e viszony tartósságától egészen a házaselek, a szülők és a gyermekek stb. kapcsolatáig. E változások ellenére azonban fennmarad a család hagyományos *formája*, s e pillanatban senki sem képes bármi értelmeset mondani arról, hogy ez a forma hogyan fog továbbfejlődni.

Két probléma keresztezi itt egymást: egy bizonyos társadalmi intézmény nyilvánvaló elidegenülése, és a mi kvietizmusunk és tanácstalanságunk az elidegenüléssel szemben. Az utópista szocialisták fejében hemzsegték a családdal kapcsolatos, többnyire fantasztikus gondolatok. A probléma nemcsak a fiatal Marxnál jelentkezik, hanem a marxista gondolkodás későbbi fejlődése során is (Engels, Bebel). A forradalom utáni első időben csak úgy forrt ez a kérdés, különösen a gyermekek nevelését illetőleg. A nevelés problémájának megoldása nélkül ugyanis általában véve egyetlen lépést sem tehetünk a családi viszonyok s a férfi és nő közötti kapcsolatok reformja terén. Ma azonban csend van a probléma körül, s az ember azt hihetné, hogy a szocialista társadalom fenntartás nélkül elfogadta a polgári család intézményét, s vele együtt a protestáns puritanizmust és annak elkerülhetetlen kísérőjelenségét, a képmutatást.

Ez nem az egyetlen elidegenült társadalmi intézmény, amelyet a szocializmus jottányi változtatás nélkül átvett a tőkés rendtől. Felhívom a figyelmet még valamire, amit valaha képtelenségnek tartottunk volna, ti. a nemzet és a nemzeti érzés elidegenülésére, amely nacionalizmusra vezet, sőt fajgyűlöletre. Egy bizonyos idő elteltével értelmetlenné válik az a naiv fecsegés, hogy a szocialista forradalom tökéletesen megszünteti ezeket a jelenségeket; a tények nyilvánvalóan cáfolják ezt. A jelenség emellett fenyegető, nemcsak azért, mert éles ellentétben van azzal, amilyennek a szocialista embernek lennie kell, mert elnyomorítja az ember személyiségét hanem mert közvetlenül is gátolja az új társadalom építését.

Az elidegenülés tehát a szocialista társadalomban is létezik. Létezik mint a múlt közönséges, el nem tüntetett maradványa, és létezik mint az új társadalmi rend viszonyaival szervesen, tartósan együtt járó jelenség. A probléma mindenképpen létezik; gondolkozni kell róla, törődni kell vele.

Világos, hogy ha úgy tesszük fel a kérdést, hogyan biztosítják az emberek közötti társadalmi kapcsolatok az emberi egyén fejlődését, személyiségének teljes kibontakozását, akkor ez elsősorban attól függ, van-e elidegenülés és milyen jellegű. Az embernek mindig külsővé kell tennie szellemi életét, ha meg akarja magát értetni másokkal, kénytelen tevékenységét tárgyiasítani és eldologiasítani, ha társadalmilag akar élni (és így kell élnie).

Az ember tevékenységének objektiválódása és eldologiasodása teremti meg az alapot ahhoz, hogy ez a tevékenység és annak termékei megfelelő társadalmi feltételek között elidegenüljenek. Az ember termékeinek és tevékenységének elidegenülése aláveti az embert a dolgok hatalmának, kiszolgáltatja a vak szükségszerűségnek, a valóság spontán fejlődésének, és elidegeníti magát az embert is, mert megfosztja őt attól a teljesen tudatos tevékenységnek a lehetőségétől, amely a természetben kizárólag a *homo sapiens*t jellemzi.

Az elidegenült ember, minthogy az elidegenülés világában él és tevékenykedik, olyan ember, akinek személyisége meg van nyomorítva, akinek fejlődési esélyei korlátozottak. A kommunista korszak emberének ideáltípusa az elidegenülés hatalmából kiszabadult ember, a totális ember. Még ha ez az embertípus elérhetetlen is, mint a matematikai sor határértéke, mégis törekedni lehet és törekedni kell felé. Természetesen úgy, hogy harcolunk a különféle elidegenülések ellen, hiszen csakis így közeledhetünk ezekhez az eszményekhez. De csak úgy harcolhatunk tudatosan, ha jól ismerjük a helyzetet, ha tudjuk, hol milyen elidegenülés jelentkezik vagy fenyeget. Nem szabad behunyni a szemünket a valóság előtt, és dogmatikus hittal kihirdetni, hogy az új rend megvalósította az elidegenülés nélküli társadalmat, itt az elidegenülés *ex definitione* lehetetlen.

Még ha Marx tanított volna is ilyesmit, ezt a nézetét mint helytelent el kellene vetnünk. Szerencsére nem kell ilyen radikálisnak lennünk, mert Marx *ezt* nem mondotta. Bár a fiatalkori írások, különösen a Kéziratok jó adag utópiát tartalmaznak e tekintetben, azt jósolják, hogy a magántulajdon megszüntetése automatikusan véget vet az elidegenülésnek, de az érett Marxnál már nem találkoznak ezekkel a fiatalkori tévedésekkel. Marx nem sokkal a Kéziratok után, „A német ideológia”-ban arról a *folyamatról* beszél,

amelynek során a kommunizmus leküzdi az elidegenülést, tehát nem azonnali és egy csapásra történő felszámolását képzelel el:

„A kommunizmus szemünkben nem *állapot*, amelyet létre kell hozni, nem *eszmény*, amelyhez a valóságnak hozzá kell igazodnia. Mi kommunizmusnak a *valóságos* mozgalmat nevezzük, amely a mai állapotot megszünteti.”²⁶

Itt van a probléma megoldása: látni kell és tudatosan le kell küzdeni az elidegenülést és veszélyeit. A baj nem az, hogy a szocializmusban van elidegenülés, a baj ott kezdődik, ha nem harcolunk ellene tudatosan. A szocialista rendnek a tőkés renddel szembeni fölénye e tekintetben nem azon alapul, hogy eltűnt belőle mindenemű elidegenülés, hanem hogy a szocializmusban jobbak a feltételek az elidegenülés elleni harchoz. Csak élni kell tudni ezekkel a feltételekkel, ami – egyebek között – azt jelenti, hogy nem kell „elvileg” kétségbe vonni az elidegenülés létezését, ha egyszer tény, hanem meg kell vizsgálni és le kell küzdeni ezt az elidegenülést.

Az egyén és a történelem.

A szabadság

„*A történelem semmit sem tesz, »nincs roppant gazdagsága«, »nem vív harcokat«! Ellenkezőleg, az ember, a valóságos, eleven ember az, aki mindenben tesz, rendelkezik és harcol; nem a »történelem« az, amely az embert eszközül használja fel a maga – mint-ha a történelem valamilyen különálló személy volna – céljainak keresztülvitelére, hanem a történelem nem egyéb, mint a maga céljait követő ember tevékenysége.*”¹

Marx, mint az egyén szerepének apologétája, egy olyan Marx, aki a „történelemről” mint hiposztázisról beszél, egy olyan Marx, aki a történelmet az ember tudatos tevékenységével azonosítja, nem illik bele abba a Marxról alkotott sztereotipba, akinek szókincsében nem található más, mint osztályok és azok harca, a történeti fejlődés objektív törvényei, e fejlődésnek és vele az emberi tudat gazdasági meghatározói és így tovább és így tovább. És ez mégis egy tökéletesen hiteles Marx, és ez mégis olyan álláspont, amelyet ő is, Engels is életük végéig újra meg újra leszögeztek. Ami pedig a legfontosabb, olyan álláspont ez, amely nem áll ellentmondásban annak a Marxnak a nézeteivel, aki – mint Engels mondotta sírjánál – felfedezte az emberi történelem fejlődéstörvényét, és a történelem interpretációjának területén olyan művet alkotott, amely felér Darwin művével a biológiában. Mindamellett olyan álláspont ez, amely új megvilágításba helyezi Marx gondolatrendszerét, és parancsolóan írja elő, hogy újra elgondoljunk róla.

Minden antropológiai rendszer, csakúgy mint minden történetfilozófiai rendszer eljut egy pillanatban a fő problémához, „egyén és történelem” problémájához, amely csak más kifejezés az „egyén és társadalom” problémára. Mind a tudományos, mind a közönséges megfigyelés ugyanis azt tanúsítja, hogy a tényeknek két sorával van dolgunk, melyeknek legalábbis látszólagos ellentmondása meg-

1 Marx-Engels Művei. 2. köt. 91–92. old.

gondolásra késztet: itt van egyfelől az emberi egyén, akinek – mint azt saját tapasztalatunk is bizonyítja – a különböző alternatívák közötti szabad választás széles skálája áll rendelkezésre, másfelől itt van a történeti fejlődés, amely gyakran e tevékenységgel ellentétesen és annak ellenére zajlik, s nyilvánvaló módon determinálja azt, ahogyan az ember a maga tudatos tevékenysége során választ. Egyén és történelem, tudatos tevékenység és spontán fejlődés, szabad választás és a választást determináló faktorok – íme, a probléma néhány aspektusa. A problémát okvetlenül tudatosan fel kell vetnie minden filozófiai antropológiának, minden történetfilozófiának, minden szociológiának, ha nem mondott le elméleti törekvéseiről, és nem akarja elszenvedni egy belsőleg kiegyensúlyozatlan és ezért konfliktusba torkolló gondolatrendszer kiépítésének keserű kudarcát.

A problémát kétféle módon lehet felvetni: vagy a társadalmat, vagy az egyént tekintjük vonatkoztatási rendszernek. Figyelembe véve könyvem témájának követelményeit és sajátos szemszögét, én a második utat választom. Ne várja tehát az olvasó, hogy most a szokásos és a marxizmusban már hagyományos fejtegetések következnek az egyénnek, különösen az úgynevezett nagy egyéniségnek a történelemben betöltött szerepéről. Nem mintha azok a problémák nem volnának fontosak, hanem mert már ismerjük ezeket a gondolatokat, és az adott összefüggésben nem lehet döntő szerepük. Így tehát ezeket adottnak vesszük, és figyelmünket azokra a problémákra összpontosítjuk, amelyek az egyén perspektívájából nézve kerülnek látóterünkbe. Az alább következők tehát afféle kiegészítésnek tekintendők a marxizmusnak az egyedi emberre vonatkozó koncepciója körüli fejtegetésekhez, elsősorban az egyén ontológiai státusával kapcsolatban.

Autonóm-e az emberi egyén? Ezzel a kérdéssel kell kezdeni az ilyen vizsgálódást.

Miről van szó tulajdonképpen, amikor az emberi egyén autonómiájának kérdését vetjük fel?

Az autonómiát, az önállóságot illető kérdésnek csak akkor van értelme, ha egyidejűleg a vonatkoztatási rendszert is meghatározza: kinek az autonómiája és mihez képest? Kire vagy mire vonatkoztatott önállóság? Ha tehát az egyén autonómiájáról beszélünk,

rendszerint ilyesfajta kérdések vannak a fejünkben: vajon önálló-e az emberi egyén abban az értelemben, hogy külön áll és független a többi egyéntől és azok rendezett csoportjaitól, a társadalomtól? Igaz-e, hogy az emberi egyén különösségében és függetlenségében megismételhetetlen egész? Igaz-e, hogy az emberi egyén mint megismételhetetlen egész, mint individualitás ebben az értelemben, specifikus mikrokozmoszt alkot?

Amikor megfogalmazom és szemantikailag értelmezem ezt a kérdést, tudatosan fogadom el a nem marxista, elsősorban a perszonalista és az egzisztencialista irodalomban közkézen forgó terminológiát és kérdésfeltevési módot. Nem mintha egyetértenék ezzel a kérdésfeltevéssel, hanem mert másképpen nem lehet számot vetni és szembefordulni a szóban forgó irodalomnak a problémával kapcsolatos nézeteivel. Egyébként elengedhetetlennek tartom a modern marxista filozófiai antropológia fejlődése szempontjából, hogy a marxizmus a perszonalizmus és az egzisztencializmus nézeteinek összehasonlító tanulmányozásával kezdje a kérdés vizsgálatát, ezen az alapon bizonyítva be heurisztikus erejét. Magam is szívesen megtenném ezt egyszer, s jelen munkámat csak azért nem az összehasonlítás elve alapján építettem fel, mert ezt az idevágó mélyebb marxista tanulmányok hiánya nagyon megnehezítette, ha ugyan nem tette lehetetlenné. Ebből azonban nem következik, hogy az ilyen összehasonlítások és szembeállítások egyáltalán kerülendők. Éppen ellenkezőleg.

Így tehát az emberi egyén autonómiájának kérdése, ahogyan azt az antropológiai irodalom megfogalmazza, igen sokértelmű és különböző, habár összefüggő kérdések egész sorát rejtí magában.

Vajon igaz-e az, hogy az egyén *elkülönült* és ebben az értelemben *önálló* egész más egyénekhez és a társadalomhoz viszonyítva? Ha ez a kérdés az egyéni létre mint elkülönült létre vonatkozik, abban az értelemben, hogy ez a *homo sapiens* neméhez tartozó élőlényekre jellemző pszichofizikai egészet alkot, akkor erre *mindenki* igennel fog felelni mind biológiai, mind pszichikus tekintetben. Hiszen ilyen egészek éppen mint *egészek*, mint meghatározott struktúrák születnek, élnek és halnak meg. Nem lehet őket felosztani: az, ami az egészé, ebben a tekintetben nem jellemzi a részt; s nem lehet őket nagyobb egészé sem összerakni, amely szerves egészként foglalna

magában egyéneket. De ezzel az „autonóm léttel” legalacsonyabb rendű fajoktól eltekintve minden élőlény rendelkezik, s ezért az egyéni lét *ilyetén* különösségének megállapítása banalitás. Az emberi egyén autonómiájával kapcsolatos kérdés nem erre vonatkozik.

Igaz-e, hogy az emberi egyén, mint a természettől és a társadalomtól különálló egész, létében *független* a többi egyéntől és a társadalomtól? Erre a kérdésre már nem kapunk egyhangú választ: a felelet függ az elfogadott premisszáktól. Itt világosan el is válnak a különböző iskolák útjai.

Értelmes ember ma természetesen nem tagadja, hogy az ember társadalomban él, hogy különféleképpen rá van utalva más emberekre, és ezért függ tőlük. Csakhogy az emberi egyén autonóm létét hirdetőik nem erről beszélnek, mert – mint mondják – az emberi egyénnek a társadalomtól (és a természettől) való ilyen értelmű függése az emberi lét állati oldalát érinti, az ember e tekintetben nem különbözik az állatoktól. Az, ami specifikusan emberi, mondják ők, az embert mint személyt, vagyis mint szellemi lényt érinti, akinek megadatott a választás szabadsága. Az így felfogott személyiség, úgymond, természettől adatott az embernek, semmi köze társadalomhoz vagy más egyénekhez, és nem vezethető vissza azokra. És éppen ebben az értelemben volna az egyén autonóm, azaz független természettől és társadalomtól mint specifikus szellemi egész.

Az egyén autonómiájának ezt a koncepcióját, mint már jeleztük, csak olyan irányzatok fogadhatják el, amelyek *ex definitione* az egyéni lét így felfogott autonómiájával kapcsolják össze a személyiséget. Vegyük azonban figyelembe, hogy a *személy* ilyenfajta definíciója bizonyos metafizikai premisszák elfogadását feltételezi: vagy a személynek mint szellemi lénynek az egzisztenciáját, aki isten teremtményeként részes az isteni létben és az isteni egzisztenciában (ez a keresztény perszonalizmus), vagy az énnak mint szellemi monádnak az egzisztenciáját, aki a többi ilyen monád áthatolhatatlansága miatt „magányra van ítélve” (Heidegger „belehajítotttsága”). Az ilyen premisszák elfogadásához (amelyet az egzisztencializmusban egy ezoterikus nyelvvvel igyekeznek elleplezni) mindkét esetben a *hit* aktusa szükséges, s ez minden nagy különbség ellenére közös a vallásos antropológiában és az ateista egzisz-

tencializmusban. Erre a hitbéli aktusra senkit sem kényszeríthet semmi (semmilyenféle racionális érv nem szól emellett, és senki nem is próbál ilyen érveket felsorakoztatni), és ha valaki a racionalizmus alapján áll (az anti-irracionizmus értelmében), akkor nem is folyamodhat ehhez az aktushoz.

Ehhez még hozzá kellene tenni, hogy a perszonalizmus esetében az egyén fentebb ismertetett autonómiájának látszata mögött valójában egy ezzel az autonómiával szélsőségesen ellentétes felfogás húzódik meg, amennyiben semmiképpen sem tekinthető a függetlenség értelmében véve autonómnak az a személy, aki pusztán részesedés az isteni lényegben és egzisztenciában. Egyfelől függetlennek tételezik a személyt más emberektől és a társadalomtól, s ugyanakkor a legteljesebb függőségbe hozzák egy természetfölötti lényvel szemben. Az egzisztencialista metafizikában ilyen ellentmondások nincsenek, de nem kevés szellemi bátorságra van szükség ahhoz, hogy valaki a modern szociológia és pszichológia adatainak ismeretében a monadológia valamilyen újabb kiadása mellett foglaljon állást. Az egzisztencializmus álláspontjára helyezkedő filozófusok példája mutatja, ez mégis lehetséges, ez bizony előfordul, ami kétségtelenül nem bizonyítja azt, hogy ennek így is kell lennie, amit már az egzisztencializmus számos ellenfelének és kritikusának példája is tanúsít.

A marxizmus egyértelműen szembenáll az emberi egyén így felfogott „autonómiájával”. Ez az emberi egyénre vonatkozó marxista koncepció alaptételeiből következik: a marxizmus szerint az emberi egyén mint az élő természet sajátos része a társadalom terméke, és ebben az értelemben a társadalmi viszonyok összessége. Ebben a felfogásban az emberi egyén nem „autonóm” a társadalomhoz viszonyítva, hanem ellenkezőleg, a társadalomtól függ mint annak terméke. Ha tehát a marxizmus talaján autonóm antropológiáról beszélünk, s ezen azt értjük, hogy a világ, a társadalmi ember ön-létrehozásának eredménye, emberfölötti tényezőktől független, akkor ennek semmi köze az egyénnek a perszonalizmus vagy az egzisztencializmus értelmében vett autonóm létét hirdető tételhez. A marxizmus következetesen autonóm antropológiája ellentmond ennek a tételnek.

Mindamellettt amikor az emberi egyén autonóm létéről beszé-

lünk, nemcsak arról van szó, hogy mennyiben élvez különleges helyzetet a természetben vagy a társadalomban (a társadalomtól való függetlenség értelmében). Itt van még az egyéni lét megismételhetetlenségével kapcsolatos fontos kérdés. Itt – mint már mondtuk – nemcsak az egyénnek mint fizikai struktúrának a megismételhetetlenségéről, azaz egyszerűségéről van szó, hanem ama pszichikus struktúrának az egyszerűségéről is, amelyet az egyén személyiségének nevezünk, a rá jellemző nézetek, beállítottságok, adottságok együttese értelmében. A perszonalisták vagy a következetes egzisztencialisták az egyedi ember létének *kizárólag* ezt az aspektusát látják. A marxista – és e tekintetben korántsem áll egyedül a modern antropológiában – hangsúlyozza az emberi személyiséget alkotó fizikai és pszichikai karakterisztika egységét. A marxista azonban, amikor a problémával kapcsolatos álláspontjának más álláspontoktól való különbségét hangsúlyozza, *elismeri* az emberi egyén megismételhetetlenségének, vagyis egyszerűségének tételét. Ezzel elismeri, hogy minden egyedi ember éppen egyszerűsége folytán meghatározott *értéket* jelent, különösen a morál szférájában. Az ideológiai alapok különbsége tehát nem akadályozza annak, hogy ugyanúgy, mint az egyénnek a természetben belüli különállását illetően, az emberi egyén megismételhetetlenségét illetően is azonos nézetet valljanak különböző irányzatok. Ha ez azt jelenti, hogy elismerjük az emberi egyén autonóm lényegét, akkor a marxizmus elismeri ezt az autonómiát.

Ennek azonban, amikor választ akarunk adni az emberi egyén autonómiájával kapcsolatos kérdésre, további következményei vannak: vajon az emberi egyén mint megismételhetetlen egész, mint egyszeri pszichofizikai struktúra nem alkot-e sajátos mikrokozmoszt? Vajon nem jelenti-e az egyén halála ennek következtében egy meghatározott világ halálát, végét?

A kérdés az egzisztencializmus talaján merült fel, s érthető, hogy miért. De a kérdés a marxizmus talaján is teljesen jogos, s a kérdésre a marxizmusnak az „egyén”, a „megismételhetetlen struktúra” és a „mikrokozmosz” szavak megfelelő értelmezése esetén, mint már mondtam, véleményem szerint igennel kell felelnie. Igen, minden egyén sajátos mikrokozmosz, és halála egy bizonyos világ vége.

Ennek a tételnek az elismerése szükségképpen tovább vezet bizonyos, a politika és az erkölcs határterületén mozgó reflexiókhoz.

A marxizmus tehát elveti az egyén autonóm létevel kapcsolatos perszonalista és egzisztencialista metafizikai koncepciót, de elismeri az emberi egyén fizikai sajátosságát és pszichofizikai struktúrájának azt a megismételhetetlenségét, amely őt mikrokozmosszá teszi. A marxizmus tehát állítja azt, ami az emberi egyén autonóm koncepciója szempontjából lényeges, de elveti e koncepció misztikus premisszáit és annak következményeit.

Bevezetőül mindezt le kellett szögezni, hogy megvizsgálhassuk az egyedi ember és a társadalom viszonyának kérdését. A marxizmus külön álláspontjának alapja ugyanis nem az emberi egyén autonómiájának valamiféle eredeti koncepciója, hanem a történeti fejlődés objektív törvényszerűségeivel kapcsolatos koncepciónak egy olyan következetes továbbvitele, amely nem zárja ki, hanem ellenkezőleg, feltételezi ezeknek a szó már tisztázott értelmében autonóm egyéneknek a tudatos és célszerű cselekvését. Ez a legmélyebb értelme a materialista történetfelfogásnak, és ezen emelkedik a tudományos szocializmus gondolati építménye.

Az emberek tudatosan cselekednek; az emberi tudat azonban nem az objektív világtól független szellemi monád, hanem ez a világ determinálja. Marx már korán, már fiatalkori írásaiban tisztában van vele, hogy nem az emberek tudata határozza meg létüket, hanem megfordítva, társadalmi létük határozza meg tudatukat.² Ezzel azonban azt szögezte le, hogy az egyedi ember bizonyos értelemben „kötve van” a társadalom által. Mind azért, mert mint a társadalmi viszonyok összessége azok terméke, mind pedig azért, mert mint aktív elem bele van szövődve a társadalmi fejlődés objektív törvényszerűségeibe. Az egyedi ember közreműködik e törvényszerűségek létrehozásában, de egyben alá is van vetve azoknak.

A materialista történetfelfogásnak ez az alaptétele, amely annak idején megbotránkoztatta az emberről és történelemről alkotott idealista koncepciókat (és még ma is megbotránkoztatja a misztikus perszonalizmus legkülönbözőbb árnyalatait), ma annyira vérévé vált

2 „Nem a tudat határozza meg az életet, hanem az élet határozza meg a tudatot.” (Marx–Engels Művei. 3. köt. 25. old.)

a modern tudománynak, hogy szinte már nem is csupán a marxista elmélet specifikus alkotórésze. Ennél nagyobb „karrier” kétségkívül nem képzelhető el egy tudományos elmélet számára.

Itt most nincs helye annak, hogy a történeti fejlődés objektív törvényszerűségeit és azok jellegét vizsgálgassuk. Nem ez a kérdés érdekel most minket. Elég annyi, hogy ezeknek a törvényszerűségeknek az elismerése *ellentmondásban* van az emberi egyénnek a perszonalizmus vagy az egzisztencializmus értelmében vett autonómiájára vonatkozó koncepcióval.

Az alternatíva világos: vagy következetesen tovább fejlesztjük az egyén autonómiájának koncepcióját, és elfogadjuk a történeti *voluntarizmust*, vagy meghátrálunk e konzekvencia elől, és elfogadjuk a történeti fejlődés objektív törvényszerűségeit hirdető elmélet egyik változatát, de akkor le kell mondanunk az emberi egyén autonómiájának radikális értelmezéséről. Kellemetlen alternatíva, mert azért a fényűzésért, hogy elismerhessük az egyénnek a szónak egy meghatározott értelmében vett autonómiáját, igen magas árat kell fizetnünk: oda kell dobnunk a tudományos tekintélyt. Melyik történész, melyik szociológus, melyik közgazdász volna ma hajlandó szembenézni a történeti voluntarizmus konzekvenciáival? Lehet ma ilyen stílusban „filozofálni”, de tudományt űzni semmiképpen.

De amikor elvetjük az emberi egyén autonómiájának egy *bizonyos fajta* értelmezését, nem utasítjuk el, mint már mondtuk, ennek az autonómiának mérsékelt interpretációit. Ellenkezőleg, a szónak egy meghatározott értelmében egyszerűen nem is lehet tagadni az egyén autonómiáját s az egyén és a történelem viszonyának azokat a problémáit, amelyek ezzel az autonómiával függnek össze.

Akik az egyén autonómiájáról beszélnek, elsősorban arra a szabadságra gondolnak – az alternatívák választása értelmében –, amelynek jóvoltából az egyén *csinálja* a történelmet. Mi lesz ezzel a szabadsággal, ha elismerjük, hogy a történeti folyamat objektív jellegű, azaz független az ember akaratától, és aláveti magának az emberi egyént? Vajon védhető-e ennek a koncepciónak a talaján a marxizmusnak az a tétele, hogy az ember a történelem alkotója? Vajon értelmezhető-e ezen az alapon a választás szabadságának feltevése, amely nélkül nemcsak az erkölcsi felelősség elmélete hullik

darabokra, hanem a józan emberi ész is csőd fenyegeti? Vajon nincs-e igazuk azoknak, akik, mint Gabriel Marcel, meghirdetik az „ember *kontra* történelem” jelszót, hogy megmentse az ember szabadságának gondolatát és a történelemben játszott alkotó szerepét?³

A szabadság problémáját lehet metafizikailag, de lehet operacionalisztikusan is kezelni.

Az első esetben így tesszük fel a kérdést: mi a szabadság? – és definícióra várunk. A kérdés illetően változata esetén reménytelenné válik a helyzet. Az, hogy a szabadságnak melyik definícióját fogadjuk el, függ annak a rendszernek az egészétől, amelynek talaján megfogalmaztuk, meghatározott filozófiai előfeltevések folyománya, s a gondolkodó, ha el akarja kerülni rendszerének belső inkoharenciáját, kénytelen elfogadni az egyik és elvetni a másik premisszát. A szabadság definíciója körüli vitában tehát filozófiai rendszerek kerülnek szembe egymással, s a rendszerek konfrontációja nélkül a vita megoldhatatlan. Ez azt jelenti, hogy egy bizonyos pillanatban csak megállapíthatjuk, min alapul a félreértés, és a vitát abba kell hagyni, mert nem vezethet eredményre. Ennek következtében a filozófia története folyamán a legkülönbözőbb válaszok gyűltek össze a szabadság „lényegét” illető kérdésre, és ebben az esetben is elmondhatjuk, hogy nincs új a nap alatt. Mindenesetre nehéz kigondolni ezt az újat.

Én azonban úgy látom, hogy a minket érdeklő összefüggésben nincs ok a kétségbeesésre. Ha ugyanis az egyénnek a történelemhez való viszonyáról, az emberi cselekvésben megnyilvánuló szabadságnak a történeti fejlődés objektív szükségyszerűségeihez való viszonyáról beszélünk, akkor elsősorban nem az a feladat, hogy megmondjuk, „mi a szabadság?”, hanem hogy arra a gyakorlati kérdésre válaszoljunk, hogy a cselekvő ember előtt csak egy cselekvési lehetőség áll-e, vagy több lehetőség között választhat. És csak így hagyjuk el a metafizikát az operacionális mérlegelés kedvéért, amikor is már nem azt kérdezzük, „mi ez?”, hanem hogy „hogyan kell ezt csinálni?”. És véleményem szerint itt van a probléma kulcsa.

3 Gabriel Marcel: *Les hommes contre l'humain*. (Az emberek az emberi ellen.) La Colombe. Párizs 1951. 173. s köv. old.

Nem vitatom annak a szükségességét, hogy azon gondolkodjunk, „mi a szabadság?”. Ezzel szemben vitatom, hogy csak erre van szükség, hogy előbb válaszolnunk kell erre a kérdésre, mielőtt az ember cselekvési szabadságának problémájával foglalkozhatnánk. Mi több, meggyőződés, hogy az első kérdésre adott válaszok – ha nem látjuk pontosan a határaikat – nem mindig segítenek az emberi cselekvéssel kapcsolatos problémák tisztázásában.

Ha ugyanis a perszonalistákat követve azt mondom, hogy a szabadság a személy egyik tulajdonsága, ezzel csak voluntarista filozófiai crédómat nyilatkoztatom ki, de semmit sem mondtam a konkrét emberi cselekvések jellegéről. Ha viszont Spinozát és a dialektikus materializmust követve azt mondom – és én személy szerint minden bizonnyal ezt teszem –, hogy a szabadság felismert szükség-szerűség, akkor csak az emberi cselekvés társadalmi feltételezett-ségére világítok rá, de – minden látszat ellenére – semmit sem mondok arról, hogy mennyire áll vagy nem áll módjában a cselekvő egyénnek a különböző alternatívák között választani. Nem igaz tudniillik, hogy az ember *csak* azzal a feltétellel cselekszik, hogy felismerte a szükségszerűséget. Ezzel szemben igaz, hogy a cselekvő ember mindig tudatosan választott, s ez a választás normális esetben – bár determinálva van különböző tényezők által – valamilyen megfontolásnak az eredménye, és már csak abban az értelemben is szabad, hogy nem erőszakkal kényszerítették rá a cselekvő emberre – mást is választhatott volna.

Éppen ezért az emberi szabadság problémáját, és ebből a szempontból az emberi egyén történelemhez való viszonyának problémáját, nem oldhatjuk meg a szabadság lényegére vonatkozó elvont fejtegetések segítségével, hanem mindig konkrétan kell választ adni arra a kérdésre, hogyan *választanak* az emberek a cselekvés különböző lehetőségei között. Példaként hadd hivatkozzam a fentebb már említett Gabriel Marcelra, aki más szavakkal ugyanezt a gondolatot fogalmazza meg:

„Nem hiszem, hogy ezt a kérdést: Mi a szabad ember? – hasznos volna elszigetelten vizsgálni, vagyis anélkül, hogy megfelelő történeti szituációkból indulnánk ki, mégpedig maximális kiterjedésükben figyelembe véve ezeket. Az emberre ugyanis jellemző, hogy mindig valamilyen szituációban van, amiről egy bizonyos elvont

humanizmus könnyen elfeledkezik. Nem arról van tehát szó, hogy mi a szabad ember »magánvalósága szerint«, mint lényeg – ennek a kérdésnek talán egyáltalán nincs is jelentősége –, hanem arról, hogyan ragadható meg és hogyan dokumentálható ez a szabadság egy olyan történeti szituációban, mint amilyen a miénk, és amellyel nekünk *hic et nunc* kell szembenéznünk.”⁴

Éppen azt kellene tudniillik megérteni, hogyan történik az, hogy a társadalmilag determinált és a történelem objektív folyamatainak alávetett ember – a voluntarista történelemfelfogást nyugodtan a perszonalista mesék közé utasíthatjuk – tudatosan és tervszerűen cselekszik, amikor így vagy úgy választ a különböző lehetőségek között.

Az így felfogott szabadság tehát nem abszolút, de az emberi személyiség társadalmi meghatározottságával „egyekötött” szabadság még így is óriási terepet jelent. Egyáltalán, ez a ténylegesen meglevő szabadság teszi lehetővé, hogy az embert – a történelem *teremtményét* – a történelem *teremtőjének* tekinthessük. Mindenestre annyit leszögezhetünk, hogy az ember annál szabadabb, minél tudatosabban választja meg az egy bizonyos célra irányuló cselekvéseit, még ha a választás annak a felismerésnek az alapján történik is, hogy az embertől független okok miatt szükségszerű egy bizonyos fejlődési irány, ha tehát a szabad választás azon alapul, hogy tudatosan aláveti magát a szükségszerűségnek. Itt tehát nem arról van szó, hogy az ember által eszközölt választást semmi sem határozza meg, hanem arról, hogy ez a választás tudatos és nem külső erők kényszerítik rá az emberre. Az ember szabadságát ugyanis nem önmagába való bezárkózásával és a társadalmi meghatározottságoktól való megszabadulásával (ami egyébként fikció) mérjük, hanem azzal, hogy mennyire van tisztában a társadalmi helyzet megszabta célokkal és a hozzájuk vezető utakkal, és milyen mérvű tudatossággal választja a megfelelő cselekvést. Ebben az értelemben az egyén szabadsága ellentmondásban van ugyan a történeti fejlődés spontaneitásával, de nincs ellentmondásban objektív jellegével (az egyes egyén akaratától való függetlenség értelmében). Ezen a ponton azonban világosan érvényre jut az a felfogás, amely szerint a szabadság a felismert szükségszerűség.

Térjünk vissza a fentebb említett problémához: vajon igaz-e, hogy az ember szabadsága csak az „ember kontra történelem” jelszó vonalán védhető? Gabriel Marcel jelszavával mi szembe tudunk állítani egy másik, realisztikusabb és egyben aktív jelszót: „Az ember a történelem alkotója.”

Ebben a két jelszóban kétségkívül az „egyén és történelem” problémájának két eltérő felfogása jut kifejezésre. Az első jelszó háttere ugyanis az a voluntarista feltevés, amely szerint ha elismerjük a történeti folyamat objektivitását, ezzel nemcsak korlátozzuk, hanem egyenesen lehetetlenné tesszük az egyén szabadságát, amely ennek a felfogásnak az értelmében vagy abszolút, vagy semmilyen. A második jelszó alapját viszont az a nézet alkotja, hogy az egyén szabadságáról ott beszélhetünk, ahol az egyénnek módja van rá, hogy erőszakos külső behatástól mentesen válasszon különböző cselekvési lehetőségek között, még ha igaz is, hogy tényleges választását mindig ilyen vagy olyan társadalmi vagy egyéni tényezők határozzák meg, és hogy ez a választás e tényezők talaján megmagyarázható. A fenti fejtegetések értelmében nemcsak ennek az alternatívának a filozófiai jellege világos, hanem az az érv is, amely amellet szól, hogy első tagját elvessük: az egyén szabadságára vonatkozó perszonalista koncepció minden reális alapot nélkülöző filozófiai spekuláció.

De vajon nem zárja-e a marxista megoldás olyan szűk korlátok közé a szabadság szféráját, hogy gyakorlatilag veszendőbe is megy a szabadság? Semmiképpen sem, tudniillik ha nem kapcsoljuk össze a szabadság kérdését *ex definitione* a perszonalizmus álláspontjával.

Amikor a marxizmus talaján a történeti fejlődés gazdasági meghatározóiról beszélünk, semmiképpen sem valamiféle ökonómiai fatalizmus álláspontjára helyezkedünk, hanem annak a fejlődésnek a meghatározóit elemezzük, amely a termelési módtól egészen odáig terjed – ha bizonyos késedelemmel is –, hogy az ember alkalmassá, hajlamossá válik bizonyos, ilyen vagy olyan nézetek, érzületek befogadására. Ennél a marxizmus semmivel sem mond többet. Tételeink tehát nem az, hogy a történeti fejlődésnek elkerülhetetlenül *ilyen* formát kellett öltenie, hanem csak az, hogy *ebben* az irányban halad, feltéve, hogy bekapcsolódik a tudatos *emberi tevékenység*, amely a maga részéről már figyelembe vette a fejlődés szükségszerű-

ségét. Ez a tevékenység azonban mindig a *választás* birodalma, és éppen ezért el is maradhat, már csak az ideológiai felépítmény gátló vagy késleltető hatása miatt is. Ha a marxizmus nem ismerné el ezt a faktort, amely más irányba terelheti az események előre látható lefolyását, egészen a társadalmi katasztrófáig menően (Marx már „A Kommunista Párt kiáltványá”-ban egyértelműen utal erre), akkor az ideológiai harc posztulátumának nem volna értelme.

Az emberi tevékenység – a marxizmus szerint – mindig társadalmilag meghatározott, de soha sincs egyértelműen előre eldöntve. Azt mondhatjuk tehát, hogy az ember az objektív folyamatok talaján meghatározott módon, de nem külső kényszer alatt, hanem tudatos megfontolással és ebben az értelemben szabadon választhatja meg cselekvési módját. Éppen ezért az ember nem vak eszköze valamilyen felette álló erőknek, hanem a történelem alkotója. Nemcsak abban az értelemben, hogy az ember alkot, mert *cselekszik*, hanem mindenekelőtt azért, mert *tudatosan* cselekszik, tudatosan választ különféle lehetőségek között. Bizonyítja ezt az a tény is, hogy az emberek a társadalmi meghatározottságok ellenére nem egyformán cselekednek, hanem különféleképpen, mégpedig részint azért, mert ez a társadalmi meghatározottság már osztályérdekek szerint is differenciálódik, részint azért, mert az egyének – mind filogenetikusan, mind ontogenetikusan – különbözők.

Az ember tehát a marxizmus felfogása szerint nem úgy alkotja a történelmet, mint a semmi által meg nem határozott szabad akarat mozdítja, ami közönséges filozófiai fantazmagória, hanem mint a történelem *terméke*, vagyis mint reális, társadalmilag meghatározott pszichofizikai egyén, aki ezt vagy azt *választja*. Ez a perszonalista utópiánál kevesebb, egyúttal azonban sokkal több is, mert itt nem képzelt, hanem reális szabadságról van szó. Ennek a felfogásnak a talaján nem kell az „ember kontra történelem” jelszó jegyében fogant kétségbeesett konstrukciókban menedéket keresni, hanem elegendő elemezni az embernek mint a történelem alkotójának reális helyzetét. Hogy azonban megérthessük ezt a szabadságot, világosan kell látni, milyen áthidalhatatlan szakadék tátong a dialektikus materializmus és a perszonalizmus filozófiai álláspontja között.

Megoldandó tehát a szabadság problémája, nem metafizikai

értelmezésben, hanem reális alakjában, a *cselekvési alternatívák* közötti választás formájában. Ebben az összefüggésben különösen figyelemre méltó – főleg erkölcsi szempontból – a *konfliktushelyzetekben való választás* kérdése.

Minden tudatos választás – és ez az egyén szabadságának tulajdonképpen értelme – valamilyen értékrendszer alapján történik, amely skálába rendezi mindazt, ami méltó, jó, nemes, helyes, társadalmilag hasznos és így tovább, valamint ezeknek a predikátumoknak az ellentéteit. Az ilyen értékrendszer társadalmilag alakul ki, s a társadalmi nevelés különböző formái révén ivódik be az egyénbe. Egyebek között ebben realizálódik az emberi egyén társadalmi meghatározottsága. De ennek a társadalmilag kidolgozott és az egyénbe társadalmilag belenevelt értékrendszernek a talaján nagyfokú mozgási szabadság lehetséges. Mégpedig azért, mert ezek soklépcsős skálák, amelyeken az egyén különböző tényezők együttes hatása alatt keresi meg a maga helyét, mert az életben normális esetben kombinálódnak, sőt összeütközésbe kerülnek különböző értékek, végül mert az emberi személyiség, mint ahogyan erről már beszélünk, maga is érték bizonyos értelemben, s ez az értékek mindenmű mérlegelésekor közreműködik, mint individualizáló tényező. Ha tehát így fogjuk fel az egyén szabadságának problémáját és elemezzük megvalósulásának feltételeit, kiderül, hogy rendkívül bonyolult dologgal állunk szemben.

Ebben az elemzésben két különböző helyzetet kell megkülönböztetnünk.

Az egyiknél *különböző értékrendszerek* közötti választásról van szó. Ez a helyzet akkor, ha az egyénnek társadalmi cselekvésében, mondjuk, azt kell eldöntenie, hogy a konzervatív vagy a forradalmi programot választja-e, e választás összes következményeivel. Minden egyén társadalmilag meghatározott, de az egyének választása e tekintetben eltérő. Az egyén, amikor itt választ, realizálja a szabadságát (habár a választás valamiképpen társadalmilag és egyénileg is meg van határozva), s egyben korlátozza is magát bizonyos értelemben, hiszen ezzel determinálja eljövendő választásainak irányát. Elemzésünk ebben az esetben igen bonyolult lehet, mert mind a társadalmi determinánsok, mind az egyéni, személyes determinánsok kérdését érinti. Mindamellet ez a helyzet meglehető-

sen egyszerű: egy bizonyos értékrendszer kiválasztása meghatározza a további választások irányát, s ezekben, ha a szóban forgó egyén következetesen viselkedik, megvalósul a szabadsága.

A bonyodalom tulajdonképpen a második fajta helyzetben kezdődik. Ezt az jellemzi, hogy az egyedi ember, miután választott egy bizonyos értékrendszer talaján, konfliktusba kerül ezzel a rendszerrel, függetlenül attól, hogyan választ. Ez a helyzet akkor, ha a választás mindenképpen konfliktusba kerül valamilyen elfogadott értékkel. Az ilyen helyzet gyakran előfordul az életben, ez a személyes tragédiák leggyakoribb okozója. A hagyományos erkölcsök összes fajtái – amelyek azon a szilárd meggyőződésen alapultak, hogy elég kodifikálni a parancsokat és tilalmakat, s ezzel az erkölcsi érték tekintetében minden élethelyzet automatikusan egyértelművé tehető – tökéletesen elhanyagolták a konfliktus-szituációk problémáját. Az egzisztencializmusé, különösen francia változatáé az érdem, hogy ezt a problémát a maga egész élességében felvetette. Jellemző, hogy az egzisztencializmus képviselői sem felfedezésük jelentőségét, sem ezzel kapcsolatos saját érdemeiket nem értékelik kellőképpen.

Az egyén szabadságára vonatkozó egzisztencialista reflexióban éppen a konfliktus-szituáció jelentőségének felismerése szülte azt a gondolatot, hogy az ember „magányos” és „szabadságra van ítélve”. Ezeket a kérdéseket a marxista ember-filozófiának behatóan elemeznie kell, már csak azért is, mert eddig egyáltalán nem foglalkozott velük, és hosszú időn át tökéletesen figyelmen kívül hagyta őket. Semmiképpen sem lehet elintézni ezeket a problémákat azzal a frázissal, hogy ez a filozófia dekadens, hogy az ember a szocializmusban nem magányos, mint a kapitalizmusban és így tovább. Ezek a megállapítások mindenekelőtt a problémával szembeni értetlenségből fakadnak, illetve abból, hogy az illetők áldozatul esnek többértelmű kifejezések egyoldalú magyarázatának. E kifejezéseknek egy bizonyos értelmében az ember a szocializmusban ugyanúgy „magányos” és „szabadságra van ítélve”, ugyanúgy „félelmet” érez bizonyos választások esetén, mint a kapitalizmusban élő ember. E sajátos, talán visszariasztó kifejezőmód mögött ugyanis az emberi életnek egy reális problémája rejlik, amely *rendszerek felett áll*, s ezért beható elemzést igényel, nem pedig lekezelő közhelyeket.

Az ilyen közhelyek legfeljebb emocionális elégtételt nyújtanak, de egyetlen lépéssel sem viszik előbbre a vizsgálatot. A reális élethelyzetek nehézségeivel küszködő embereknek viszont nem közhelyekre van szükségük, hanem válaszokra, mert kérdések fojtogatják őket. S ha egy filozófia nem akar alulmaradni az ideológiai harcban, akkor nem szabad kitérnie e kérdések elemzése és megválaszolása elől, még akkor sem, ha olyan problémákról van szó, amelyek a filozófiai rendszer számára újak, és sértik a fennálló hagyományt.

Min alapul a konfliktus-szituáció problémája? Mindenekelőtt azon, hogy az embernek, aki rendelkezik a választás *szabadságával*, választania *kell*, de nem tud dönteni, hogy mit válasszon. Éspedig nemcsak szubjektív okokból. A konfliktus-szituációban a nehézség ugyanis abból fakad, hogy az értékrendszernek s a vele összefüggő parancsoknak és tilalmaknak teljes ismerete mellett *minden* választás valamilyen tilalom áthágására vezet, *minden* jó cselekedetre irányuló kísérlet elkerülhetetlenül együtt jár azzal, hogy rosszat teszünk. Hogyan válasszunk? Melyik jó a legjobb, melyik rossz a legrosszabb? Erre nincsenek előírások. Ahhoz, hogy dönteni tudjunk, mérleget kell felállítani, amely bekalkulálja a szubjektív faktort is, hiszen anélkül egyáltalán nem lehet számvetést csinálni. Ezek azok a helyzetek, amelyekben így szólunk: „Én a te helyedben így meg így tennék, de neked magadnak kell döntened.” S ennél többet nem lehet és nem is szabad mondani. *Ilyen* helyzetekben, *ilyen* választás alkalmával az ember magányos abban az értelemben, hogy *magának* kell döntenie. S minthogy többnyire *kell*, habár szeretné ezt elkerülni, *szabadságra van ítélve*.

Az egzisztencializmus megfigyelései e tekintetben helyesek, és azzal a ténnyel függnek össze, hogy az ember mint egyén megismételhetetlen individualitás, külön mikrokozmosz. Amikor az egzisztencialisták szubjektivisztikusan és voluntarisztikusan általánosítják ezt a megfigyelést, helytelen úton járnak, tudniillik sem az nem következik belőle, hogy az ember tudati monád, sem az, hogy a világ akarátának tetszés szerinti terméke. Továbbá nem következik ebből, hogy az ember magányos a társadalomban, kizárólag önmagára van utalva, és önmagából alkotja meg viselkedési normáit, mint a pók a hálóját. Ezek a téveszmék azonban nem kompromittálják a konfliktus-szituációkban fennálló szabadság jellegére vonat-

kozó igaz tételt. Annak az emberről szóló elméletnek, amelyik elismeri a történelem törvényeinek objektív jellegét, nemcsak el szabad, hanem el is kell fogadnia ezt a tételt; ha ugyanis nem teszi, akkor elzárja az utat az emberi élet egyik kiterjedt és fontos szférájának megértéséhez és leírásához. Egy ilyen hiátus pedig megbocsáthatatlan hiba az emberrel foglalkozó mindennemű filozófiában.

Operacionális megfogalmazásban tehát az egyén szabadsága nem több, mint az a lehetőség, hogy válasszon alternatív cselekvési módok között. Az ember annyiban és abban a mértékben szabad, amennyiben cselekvése során így is vagy úgy is eljárhat, amennyiben vállalkozhat egy bizonyos cselekvésre és le is mondhat róla. Ha így vagy úgy elveszük tőle a választás *lehetőségét*, ezzel elveszük vagy korlátozzuk a szabadságát.

Ez az általános megállapítás különös jelentőségre és alkalmazási területre tesz szert a szellemi tevékenység szférájában: ez a tevékenység szabadság nélkül, vagyis az alternatív cselekvési módok közötti szabad választás lehetősége nélkül egyszerűen lehetetlen. Ez ennek az emberi tevékenységnek kétségtelenül specifikus sajátossága.

Elméletileg nézve ez persze közhely. Aligha akadna értelmes ember, aki meg merné kockáztatni azt az állítást, hogy a tudomány és a művészet kedvezően fejlődhet olyan atmoszférában, amelyet nem jellemez a szabadság, vagyis amelyben nem lehetséges a vita, a nézetek összecsapása. A gyakorlatban azonban ez óriási probléma, még a szocialista építés gyakorlatában is. A szellemi alkotás különböző okokból, elsősorban a társadalomban folyó politikai harccal való összefüggése miatt, soha és sehol sem volt tökéletesen szabad, tökéletesen mentes a tudományon kívüli szempontok nyomásától és az azokból folyó korlátozásoktól. Ez alól a szocializmust építő társadalom sem kivétel. De már csak azért is, mert a proletariátus diktatúrája csak a kommunista társadalomba vezető átmeneti állapot, amelynek folyamán az osztályokkal és az állammal együtt annak a nyomásnak is el kell hálnia, amelyet az ember elidegenült társadalmi termékei gyakorolnak a saját szellemi alkotó munkájára, föltétlenül tisztában kell lenni azzal a ténnyel, hogy *igenis* léteznek a szellemi alkotó munkás szabadságának korlátai; ismerni kell ezeknek a korlátoknak a jellegét, és teljes nagyságában

szem előtt kell tartani azt a feladatot, hogy maximálisan meggyorsítsuk ezeknek a korlátoknak a felszámolását.

Kezdjük egy közismert ténnyel. Marx, aki aztán igencsak tisztában volt a tudomány és a művészet társadalmi és politikai összefüggéseivel, szenvedélyesen és radikálisan ellenzett minden olyan törekvést, amely politikai okokból korlátozná a szellemi alkotó munka szabadságát. Kritikájának éle természetesen a burzsoázia politikai diktátuma ellen irányult, mégsem vitathatjuk megjegyzéseinek bizonyos általános érvényét. S amikor Marxnak a cenzúra ellen intézett szenvedélyes kirohanásait olvassuk, nem lehet és nincs jogunk azzal megnyugtatni magunkat, hogy itt az erősen feudális beütésű porosz cenzúráról van szó. Aki ismeri a marxizmust, az tudja, hogy Marx e tekintetben élete végéig hű marad meggyőződéséhez, hogy e nézetei általános érvényűek, és hogy a legszorosabban összefüggnek a leányai által összeállított „kérdőívre” adott válaszaival. Marx legfőbb, legszentebb elve: *de omnibus dubitandum est*. Ha az ember nem ad számot magának erről a jó adag karteziánus szkepszisről, amely a marxizmusnak sajátos ízét adja, véleményem szerint nem értheti meg a marxizmust. Hallgassuk meg, mit mondott Marx az igazság kutatásáról és az olyan kísérletekről, hogy előírásokat szabjanak ennek a kutatásnak:

„Az igazságnak azt a vizsgálatát, amelyet a cenzúrának nem szabad akadályoznia, közelebbről mint *komoly és szerény* vizsgálatot jellemzik. Mindkét meghatározás a vizsgálatnak nem a tartalmára utal, hanem inkább olyasvalamire, ami kívül esik tartalmán. Mindkettő eleve elvonja a vizsgálatot az igazságtól, és azt írja elő, hogy egy ismeretlen harmadik dologra ügyeljen... Hát nem legelső kötelessége az igazság kutatójának, hogy egyenesen az igazságra törekedjen anélkül, hogy jobbra-balra tekintgetne? Nem felejttem-e el a dolgot elmondani, amikor még kevésbé szabad elfelejtenem, hogy az előírt formában mondjam el?...

Csodáljátok a természet elragadó sokrétűségét, kimeríthetetlen gazdagságát. Lám nem kívánjátok, hogy a rózsának ibolyaillata legyen, de a leggazdagabbnak, a szellemnek csak egyféleképpen legyen szabad léteznie?... *Szürke alapon szürke* – ez az egyetlen jogosult színe a szabadságnak. Minden harmatcsepp, amelyre rásüt a nap, kimeríthetetlen színpompában csillog, a szellem napja vi-

szont, akárhány egyénen, akármilyen tárgyon törik is meg, csak egy, csak a *hivatalos színt* produkálhatja!... A szellem lényege *mindig maga az igazság*, és mit tesztek ti a lényegévé?”⁵

Sok esztendővel később, már Marx halála után, a német szociáldemokrácia vezetősége nem akart beleegyezni Marx Lassalle-ra vonatkozó kritikájának új kiadásába. Éles vita támadt Engelsszel, aki a konfliktus kapcsán 1891. május 2-án levelet írt Bebelnek. E levélben a következőket olvassuk:

„Nektek – a pártnak – *szüksége*tek van a szocialista tudományra, s az nem élhet a mozgás szabadsága nélkül. A kellemetlenségeket itt számításba kell venni, s legjobb az ilyesmit tisztességgel csinálni, ideges rángatózás nélkül. Ha a német pártban és a német szocialista tudományban akár csak csekélyke feszültség támadna, hogy szakadásról ne is beszéljek, ez kétségtelenül hallatlan pech és blamázs lenne. Magától értetődik, hogy a pártvezetőség, ill. személy szerint te jelentékeny *erkölcsi* befolyással rendelkeztek a »Neue Zeit«-nél és általában minden kiadványnál, és ezt a befolyást meg is kell tartani. De ezzel aztán be is kell és be is lehet érnetek. A »Vorwärts« örökösen kérkedik, hogy a vita szabadsága sérthetetlen, de ebből nem sokat vesz észre az ember. Nem is sejtitek, milyen furcsa benyomást tesz ez az erőszakos rendszabályokra való hajlam az emberre itt külföldön, ahol hozzá vagyunk szokva, hogy saját pártunkon belül a legöregebb pártvezéreket is annak rendje és módja szerint beszámoltatják... Azután azt sem szabad elfelejtenetek, hogy a fegyelem egy nagy pártban semmiképpen sem lehet olyan merev, mint egy kicsiny szektában...”⁶

Következésképpen nemcsak a fiatal Marxra hivatkozhatunk, hanem a marxizmus klasszikusainak arra az időszakára is, amikor már áttértek a kommunizmusra. Mindenesetre semmiképpen sem vigasztalódhatunk ilyen korszak-szempontokkal, a dolog mélyebb és komolyabb.

Vajon az következik-e ebből, hogy a marxizmus a szellemi alkotó munka abszolút szabadságát követeli? Vajon a szocialista országok-

5 Marx-Engels Művei. 1. köt. 5–6. old.

6 Engels Briefe an Bebel. (Engels levelei Bebelhez.) Dietz Verlag. Berlin 1958. 177–178. old.

ban fennálló korlátozások csak a hibák és torzulások következményei?

Mindkét kérdésre nemmel kell felelni, ezzel azonban még nem szabadultunk meg a problémától.

A tudomány és a művészet, vagyis a szellemi *alkotás* esetében összefonódik a törvényszerűségeknek és az azokkal megfelelően összefüggő követelményeknek két sora: azok, amelyek a tudománnyal és a művészettel per se kapcsolatosak, és azok, amelyek a tudomány és a művészet *társadalmi* belüli funkcióival függnek össze. Ezek kapcsolatban állnak egymással, de nem azonosak, s ez a legkülönbébb zavarokat és bonyodalmakat okozza.

Általánosan elismert tény, hogy a művészet és a tudomány fejlődése számára a nézetek összeecsapása és a semmi által nem korlátozott vita jelenti a legjobb feltételeket. Egészen egyszerűen azért, mert ez a *par excellence* alkotó munka területe, amelyet éppen az jellemez, hogy senki sem tudja és tudhatja előre az eredményeket, és hogy az igazsághoz vezető egyetlen út az ellentétes nézetek állandó konfrontációjának útja, amely a gyakorlat kritériuma segítségével folyamatosan verifikálható. Ez a dialektika lelke, és ezt mindenekelőtt a marxistáknak kellene tiszteletben tartaniuk.

Ha azonban így van, és kétségtelenül így van, akkor a tudomány és a művészet kérdéseiben *minden kívülről* jövő beavakozás, amely *korlátozza* a kijelentések, viták, kísérletek stb. szabadságát, *árt* a tudomány és a művészet fejlődésének. Az a tétel, amely szerint erre a beavatkozásra azért volna szükség, hogy el lehessen hárítani az útból azokat a téves elméleteket vagy reakciós nézeteket, amelyek éppen a fejlődést gátolják, nem állja ki a kritikát. Ez a tétel ugyanis bizonyos szélsőséges és banális esetektől eltekintve feltételezi, hogy vannak emberek és intézmények, amelyek mintegy „hivatalból” tudják, amit még senki sem tud, nevezetesen, hogy mi az igazság. Valóban különös, ha az igazság *keresését*, amely csak harcban, gyakran csak „próba-szerencse” módszer segítségével valósulhat meg, dekrétumokkal akarják helyettesíteni. Milyen alapon? Ezt az eljárást vallásos embereknek végül is még meg lehetne bocsátani, marxistáknak azonban semmiképpen. A marxisták számára axiómának kell lennie, hogy *tudományos* teljesítmények kizárólag *tudósok* kutatómunkájából születhetnek meg, *művészi* értékek pedig ki-

zárólag *művészek kereső tevékenységéből*. A tudósok és művészek legfőbb alapelvének azonban a Marx által ajánlott descartes-i szépségszisztemnek kell lennie, amely így hangzik: *de omnibus dubitandum est*. Nem létezhet *semmiféle* dogma, *semmiféle* megmerevedett nézet, *mindent* újra felül kell vizsgálni, ha a tények kételyt támasztanak bizonyos érvényes nézeteket illetően.

A helyzet persze fölöttébb egyszerű és világos volna, ha a tudomány és a művészet légüres térben fejlődne. Csakhogy, mint tudjuk, ez nem így van, mindkettő a társadalomban fejlődik, s ennek következtében nemcsak a társadalom befolyásolja azok fejlődését, hanem megfordítva, a tudomány és a művészet is erős befolyást gyakorol a társadalmi fejlődésre. És itt kezdődnek a bonyodalmak és konfliktusok. Az, ami egy bizonyos fejlődési sor szempontjából jó és kívánatos, a másiknak a szempontjából nem mindig megengedhető, sőt ebben a vonatkoztatási rendszerben kimondottan káros lehet. A tudomány és a művészet fejlődése számára az optimális feltételeket a vita teljes szabadsága jelenti, amikor *minden* irányzat szóhoz juthat, hiszen még téves és reakciós nézetekben is meglapulhatnak helyes elgondolások, vagy legalábbis jelentkezhetnek bennük a problémák bizonyos sajátos, másutt nem mutatkozó aspektusai, amelyek új lökést adnak emberek gondolatainak, és ezzel befolyásolják a kultúra végtermékét. Úgyhogy ezért érdemes megkockáztatni a téves elméletek negatív elemei által okozott mérgezést, hiszen a tudomány szervezete úgyis „kiizzadja” őket magából, míg ezzel szemben a pozitív elemeket és impulzusokat haszonnal szívja fel. A legfontosabb azonban az, hogy ha kiküszöböljük az ilyen cenzúrát, akkor elkerüljük azt a veszélyt, hogy e cenzúra esetleg nem áll meg a nyilvánvalóan téves és reakciós nézeteknél. Egyébként is, ki mondhatná ezt meg *előre*, amikor mindezek a dolgok csak a gyakorlatban mutatják meg valódi arcukat?

Most azonban közbeszól a politikus, és bejelenti a maga vétőjét. És joggal. Társadalmi szempontból nézve ezek a dolgok sem nem elvontak, sem nem közömbösek. A téves vagy társadalmilag reakciós elmélet kihat az emberek ideológiájára, és befolyásolja ezzel a társadalom történeti alakját. Ebbe azonban senki sem egyezhet bele, aki felelős a társadalom fejlődéséért. Sem akkor, ha a fennálló társadalmi viszonyokat védelmezi az olyan társadalmi elméletek vagy

művészi formában kifejezett nézetek ellen, amelyek a forradalmat hirdetik, sem a fordított esetben. Ha tekintetbe vesszük a tudomány és a művészet társadalmi következményeit, akkor a gyakorlatban *nem* valósítható meg – és nem is *szabad*, hogy megvalósuljon – *abszolút* szabadságuk jelszava, mert az a jelszó társadalmi szempontból ártalmas volna.

Ez tehát azt jelenti, hogy a tudomány és a művészet fejlődésének tisztán kulturális aspektusa és társadalmi aspektusa éles összeütközésbe kerül. Hogyan kell eljárni ebben a kérdésben? S konkrétan, hogyan járjon el ebben a helyzetben a marxista politikus?

Mindenekelőtt azt tartsa szem előtt, hogy minden beavatkozás, amely korlátozza a tudományos és művészi alkotás szabadságát, még ha *társadalmilag* esetleg *igazolt* vagy akár szükséges is, a *kultúra* kibontakozása szempontjából *káros*. Következésképpen minden egyes esetben *igazolni* kell beavatkozását, és nem szabad abban a boldog meggyőződésben élnie, hogy amikor intézkedik, üdvös hatást gyakorol a tudomány és a művészet fejlődésére. Mert ez kétségtelenül nem így van, úgyhogy legalább ezt a minimalista elvet kell tiszteletben tartani: *sohasem szabad a szükségesnél többet beavatkozni*. Lehet, hogy a maximalistáknak ez túl szerény, de mi csoda haladást jelentene, ha a politikusok magukévá tennék ezt az alapelvet!

A proletariátus diktatúrája több ponton korlátozta a tudomány és a művészet szabadságát, mert erre kényszerítette a társadalmi harc. Ezt nyíltan és világosan meg kell mondani, ez egyáltalán nem szégyen. Ami viszont a polgári részről érkező kritikát illeti, ezt nyugodtan elintézhethjük egy megvető kézmozdulattal. Nagy adag arcátlanság és valódi jezsuita álnokság kell ahhoz, hogy a másik szemében firtassuk a szálkát, amikor a saját szemünkben ott van a gerenda. Nem akarom itt most azt a módszert alkalmazni, hogy egyszerűen visszaüsem a labdát. Ennél ugyan mi sem volna könnyebb, de még a fáradságot sem éri meg a minket itt foglalkoztató probléma kifejtése során. Minket ugyanis nem azért érdekel az ügy, mert valaki kívülről szidalmaz, hanem azért, mert a saját fejlődésünk nehézségeiről van szó, olyasmiről, ami nekünk magunknak fáj.

Korlátoztuk tehát a szellemi alkotó munkások szabadságát. Azért korlátoztuk, mert társadalmi harcot vívtunk, és túl gyengék

voltunk ahhoz, hogy megadhassuk ellenfeleinknek a teljes cselekvési szabadságot. Nemcsak az volt az ellenfél, aki fegyverrel lőtt, hanem az is, aki mozgósította ellenünk az emberek fejét. A polgári közgazdasági, filozófiai és szociológiai elmélet – hogy csak néhányat említsek – gyakran sikeresebben harcolt ellenünk, mint a nyílt politikai agitáció, hogy a színházról, filmről, regényről, sőt versekről ne is beszéljek. *À la guerre comme à la guerre*. Ha háború, akkor legyen háború. Feltéve, hogy ezt a korlátozást nem erénynek tekintjük, hanem szükségességnek, *átmeneti* és szomorú szükségességnek, a dolog teljesen világos, és a liberális álszenteket nyugodtan utasíthatjuk olyan válaszokhoz, amelyeket a saját rendszerük történetéből olvashatnak ki. Meg fogjuk egyszer szüntetni ezt a korlátozást? Természetesen, abban a mértékben, ahogyan rendünk stabilizálódik, és az ellenséges ideológia egyre inkább elveszti gyakorlati jelentőségét.

Hiszen nem is magukról a korlátozásokról van szó, hanem túlhajtásukról, elidegenülésükről. Itt legalább két mozzanatra kell figyelni. Arra, amikor a szabadság korlátozása nem ideológiai területekre is kiterjed, és arra, mikor már nemcsak az ellenséges irányzatokat, hanem a saját táborunkat, a marxizmust is érinti.

Az nyilvánvaló, miért van szükség beavatkozásra, amikor ellenséges közgazdasági, szociológiai és egyéb elméletek terjesztési kísérleteivel állunk szemben. Ezek az elméletek az ideológiához tartoznak, kihatnak a tömegek ideológiai tudatára, és ily módon összefüggnek a politikával és a politikai harccal. Egyébként a társadalomtudományok, sőt a filozófia esetében is a politikus bizonyos fokig még illetékes is lehet, sőt némely esetben (pl. ami a népgazdaságot vagy a szociológiát illeti) a gyakorlat embere még főlénybe is kerülhet a teoretikussal szemben. De vajon mit kívánhat mondani és mit mondhatna a politikus a fizika, a kémia, a biológia szférájában? Természetesen semmit. Beavatkozása itt merőben jogosulatlan, még társadalmi szempontból is, és a beavatkozás eredményei elrettentőek: a kutatás szabadságának korlátozása miatt megállítják a tudomány és ennek következtében a gyakorlat fejlődését is, amiért azután nagy árat kell fizetni.

Nyilvánvaló, miért van szükség beavatkozásra a művészet szférájában, ha a színház, a film, a szépirodalom stb. segítségével ellen-

séges propagandát üznek. De vajon minek a beavatkozás az aszemantikus művészet szférájában, mondjuk, a zenében, az absztrakt festészetben, az építőművészetben stb. – vagyis azoknak a művészeteknek a területén, amelyek nem hordoznak jelentéstartalmakat, s amelyekből a politikus *mint* politikus egyáltalán semmit sem ért.

Nyilvánvaló, miért avatkozik be a marxista politikus a szellemi alkotó munkás szabadságába, és miért korlátozza azt, ha ezek a szellemi alkotó munkások a tudomány és a művészet nyelvén megfogalmazott, ideológiailag ellentétes álláspontokról indulnak ki, és ezáltal ellenséges politikai nézetek hordozóivá válnak.

De miért kellene beavatkoznia olyan tudósok és művészek vitatkozási és megnyilatkozási szabadságába, és korlátoznia azt, akik a marxizmus álláspontjáról indulnak ki, amikor tudja és maga is mondogatja, hogy a marxizmus a vita és a kutatás szabadsága nélkül megcsontosodik és megáll a fejlődésben? Miért ellenzi, hogy a marxizmuson belül iskolák keletkezzenek, miért tesz úgy, mintha lehetséges volna minden marxista egysége, ti. a nézetek teljes azonossága értelmében? Ezt élesen cáfolja mind a marxizmus története, mind mai helyzete világviszonylatban. Hiszen mi magunk hirdetjük a nézetek nemzeti formájának elvét, ami nem jelent egyebet, mint hogy feltételezzük a gondolkodás különböző iskoláinak létezését, a nemzeti hagyományoknak és a nemzeti lelkületnek megfelelően.

Ezekre és hasonló kérdésekre elsősorban a szociál- és individuálpeszichológia adhat választ, sőt a hatalom elidegenülésével foglalkozó szociológia is. Hiszen kétségtelenül előfordult, hogy a kulturális kérdésekben érvényesülő beavatkozás határozott terjedő tendenciákat kezdett felmutatni (arra a korántsem alaptalan nézetre támaszkodva, hogy a kultúra alkotói az ideológiai harcban egyáltalán nem semlegesek, s emellett politikai kérdésekben nem is mutatnak mindig kellő tájékozottságot és bölcsességet). Itt természetesen számos tényező játszik közre: kultúra és politika viszonyának téves megítélése, a politikai harc példaképeinek a kultúra területére való téves átvitele, ideológiai szférák kritériumainak téves kiterjesztése a tudományra és művészetre általában, és így tovább. A legfontosabb szerepet itt azonban a politikai hatalomnak és a demokráciának egy bizonyos sztereotípját játssza. E sztereotíp forrása a

proletariátus diktatúrájának az az eltorzított felfogása, amely – olyan kérdésekben, ahol ez csak árthat és politikailag is fölösleges – a párt vezetését a felülről jövő *dekrétumokkal* és adminisztrálással cseréli fel.

Itt most nincs helyünk arra, hogy belebocsátkozzunk ennek a hatalmas és bonyolult problémának a részleteibe, csak utalok rájuk. Ezzel szemben igen fontos a következtetés: a marxizmus szempontjából indokolatlan korlátozni a kultúra és a művészet alkotóinak szabadságát; erről csak egy átmeneti időszakban lehet szó, amikor is politikai természetű megfontolások szükségessé teszik a beavatkozást a szellemi alkotó munka olyan területein, amelyek hatással vannak a politikai harcra. Mert a kommunizmus eszménye az az ember, aki személyiségét mindenoldalúan kibontakoztatja, vagyis az olyan ember, aki megszabadult a szabadság minden korlátjától, az osztálytársadalomban kialakult elidegenülés következményeitől. Ha tehát a szocializmusban vannak is korlátai a szabadságnak, igyekezni kell a lehető leghamarabb leküzdeni őket.

Ebből a gyakorlati magatartásra nézve két következtetés adódik.

Az egyik azokra vonatkozik, akik a szocializmusban a hatalmat gyakorolják, és a kultúrpolitika területén tevékenykednek. Ez a következtetés így hangzik: sohasem szabad korlátozni a szabadságot azon túl, ami abszolúte szükséges, és a kulturális intézmények irányítását sohasem szabad felcserélni azzal a joggal, hogy felülről döntsünk vitás tudományos és művészi kérdésekben.

A második következtetés a szellemi alkotó munkásokra vonatkozik. Ez így hangzik: tisztában kell lenni a kultúra és a politika kapcsolatával, s a tudományos és művészi kérdések eldöntésekor érezni kell a politikai következményeikért való teljes felelősséget. Egyidejűleg azonban rendelkezniük kell azzal a meggyőződéssel, hogy a tartalmat érintő viták célja: megtalálni az objektív igazságot. Ezt a meggyőződést mindenáron védelmezni kell annak tudatában, hogy a kultúra és a művészet alkotóinak foglalkozása hivatás, és hogy az alkotó munkás erkölcsileg is felelős azért, hogy e hivatásának helyesen, megalkuvásmentesen tegyen eleget. Erről szól Brecht Galilei megrendítő monológjában. Nem hiszem, hogy ezt szebben is ki lehetne fejezni, és azt sem hiszem, hogy ehhez még hozzá kellene tenni valamit:

„Az olcsó vétel, drága eladás gondjain kívül még a gyapjúkereskedőknek is törődniük kell avval, hogy zavartalanul fejlődhesék a gyapjúkereskedelem. A tudomány, úgy vélem, mutasson mérsékséget itt is. Kereskedik a tudással, melyet a kétkedésből nyer. Tudást szerezve mindenek fölött s mindenki számára, azon iparkodik, hogy kétkedővé tegyen mindenkit... Nekem mint tudósnek különös szerencse jutott osztályrészemül. Az én időmben az asztrológia lehatolt a piacterekre. Ilyen rendkívüli körülmények között egyetlen ember ellenállása nagy megrendülést kelthetett volna... Elárultam a hivatásomat. Olyan embert, aki ezt teszi, nem szabad megtérni a tudósok soraiban.”⁷

Mi a fontosabb, az egyén vagy a társadalom? Abban a pillanatban, amikor az alternatíva fölvetődik, el van zárva a probléma észszerű megoldásához vezető út. Hányszor vált a haladás akadályává a filozófia történetében a rosszul felvetett kérdés! Éppen az ilyen kérdésfeltevések talaján tenyésznek az „ember kontra történelem” típusú jelszavak.

Mégis tény, hogy az így feltett kérdést az emberről és a társadalomról szóló különféle elméletek megválaszolták, természetesen különbözőképpen; kezdve attól, hogy az individuumot vették elsődlegesnek a társadalommal szemben, egészen ennek fordítottjáig.

Ilja Ehrenburg szerintem legszebb, habár kevésbé ismert könyvében, a „Lasik Roitschwanz hányatott élete”-ben van egy fejezet egyén és történelem viszonyának problémájáról, amely a maga tömörségében vaskos filozófiai fejtegetésekkel ér fel. Roitschwanz sok kaland után Tula felé utazik. Egyik útítársa szenvedélyes hangnemben elbeszéli egy bizonyos biagrodi doktor Rosztovcev történetét, akit a fehérek összetévesztettek egy, a Csekánál dolgozó másik Rosztovcevvvel és agyonlőtték. Az elbeszélő végül megjegyzi: „Hát igen, ilyen idők járnak. Az ember még csak fel se izgassa magát. Ahol fát vágnak, hullik a forgács.”

Roitschwanz most már nem bírja tovább. Megnyílnak a történelem elleni emberi panasz zsilipjei: „...amikor a százszázalékos történelem sétálni megy az utcán, a közönséges embernek nem

⁷ Bertolt Brecht Színművei. II. köt. Magyar Helikon 1964. 233–234. old. Ungvári Tamás fordítása.

marad más hátra, mint hogy túláradó lelkesedéssel a tekintetében meghaljon. Ez a kínai egyszeregy, és ezt mindenki megérti. De hát maga meg én mégsem vagyunk világtörténelem. Mi csak szerencsétlen útitársak vagyunk a sok kényelmetlen vasúti kocsik egyikében, és mi egyenesen így szólhatunk: Miért kellett fizetnie a névtelen doktornak a rendkívüli időért? Talán még drága gyermekei is voltak ennek a doktornak? Talán egyszerűen élni szeretett volna még huszonöt évig?... Maga azt hiszi, hogy ha megölnek egy embert, és utána rányomnak egy nyomorúságos pecsétet, mintha nem egy ember holtteste volna, hanem egy ragyogó jövő egyszeregy, hogy akkor a vér nem lesz többé vér?”

A probléma megfogalmazása tehát világos és magvas, Voltaire „Candide”-jának stílusában: fel szabad-e áldozni az egyént a történelem magasabb céljaiért?

Roitschwanz válaszol a kérdésre, mégpedig nemmel válaszol, a berdicsevi cadik pompás történetével. A cadiknak a bűnbánat napján már majdnem sikerült meggyőznie istent, hogy itt az ideje elküldeni a földre a messiást, hogy megváltsa az emberiséget, de istennel folytatott beszélgetése félbeszakadt, mert távolléte meghosszabbítaná a böjt idejét, és ez veszélyeztetné a szegény Hersch életét.

„És a cadik így szólt istenhez:

Lehet, hogy most nagyon ostobán járok el. Meg kellene téged győzőm arról, hogy tovább már nem lehet várni. Akkor te megmentenéd az egész sokarcú emberiséget. Pillanatnyilag azonban nem tudok veled tovább tárgyalni, mert nincs időm. Ha még csak egyetlen órát az égben maradok, elkerülhetetlenül meg kell halnia az öreg Herschnek, aki Berdicsevben a legundorítóbb fehérműt mossza. De hol van megírva, hogy jogom van az öreg Hersch életével megfizetni az egész sokarcú emberiség boldogságát?”

Ez filozófiailag és gyakorlatilag egyaránt fontos kérdés, amelyet nyilvánvalóan mindenkinek fel kell tennie magának, aki abban a szerencsétlen helyzetben volt, hogy választania kellett egyén és közjó között. És itt a válasz, amelynek látszólagos humanizmusa első pillantásra talán vonzónak hat, lényegében azonban mélységesen antihumanista.

Hol van megírva, hogy fizetni szabad egy Hersch életével az egész

emberiség boldogságáért? Sehol. De az meg van írva valahol, hogy fizetni szabad milliók életével és boldogságával egy egyén életéért és boldogságáért? Ez sincs megírva sehol.

Itt van pl. az a katonatiszt a tűzvonalban, aki az ellenséget feltartóztató osztag életével fizet, hogy megmenthesse a hadsereget. Vajon joga van-e ehhez? Feláldozza száz ember életét, hogy megmentsen ezreket, talán milliókat, mert a csatavesztés összehasonlíthatatlanul többbe kerülhet, mint a benne részt vevő emberek közvetlen pusztulása. Egyetlen parancsnok sem fog habozni, ha nincs más mód a hadsereg megmentésére. És hogyan fest a dolog erkölcsi szempontból? Nyilvánvalóan embertelen és mélységesen anti-humanista döntés ezreket feláldozni egyetlen ember megmentéséért. Végül is az ezer ember nem elvontság, hanem ezer *ember*, eleven, konkrét emberi egyének.

De nemcsak fronthelyzetiől van itt szó. Hasonló helyzetek gyakran előfordulnak az életben, különösen a politikában, amikor konfliktus támad egy egyén és a társadalom, az embertömegek érdekei között. Hogyan fest ebben az esetben azoknak az embereknek az erkölce, akik a legnagyobb komolysággal hirdetik az egyén abszolút elsőbbségét, és ezt a magatartást humanizmusnak nevezik? A berdicsevi cadik nagy szenvedéllyel érvelt, de rosszul.

De most fordítsuk meg a kérdést, és vegyük szemügyre azokat, akik szerint az egyén semmi a társadalommal szemben. Vajon igazuk van-e? Nyilván nincs, és a történelem fájdalmasan tanított meg arra, hova vezetnek az ilyen nézetek és szavak. Kétségtelenül igaza volt Roitschwanznak, amikor így tette föl a kérdést: „Maga azt hiszi, hogy ha megölnek egy embert, és utána rányomnak egy nyomorúságos pecsétet, mintha nem egy ember holtteste volna, hanem egy ragyogó jövő egyszeregye, akkor a vér nem lesz többé vér?”

A vér vér marad, az emberi boldogtalanság emberi boldogtalanság marad, még akkor is, ha ezt a vért a csodálatos jövő nevében ontották. S ezért sohasem szabad közönyösen, ajkunkon fennkölt frázisokkal elmenni e vér és e boldogtalanság mellett. Mindenestre akik így tesznek, sokszor roppant árat fizetnek ezért, olykor még elfajulás is lehet az ár, és erről a veszélyről sohasem szabad megfeledkezni.

Úgyhogy az alternatíva mindkét tagja hamis. De vajon értelme

van-e egyáltalán magának az alternatívának? Kétségtelen, hogy nincs.

Marx írta egyszer a zsidók emancipációjával kapcsolatos polémia alkalmával:

„Minden emancipáció az emberi világnak, a viszonyoknak *vissza-vezetése magára az emberre*... Csak ha a valóságos egyéni ember visszafogadja magába az absztrakt állampolgárt és mint egyéni ember, a maga empirikus életében, a maga egyéni munkájában, a maga egyéni viszonyai között az *emberi nem lényévé* vált, csak ha az ember a maga »force propre-jait« *társadalmi* erőkként ismerte fel és szervezte meg, s ennél fogva a társadalmi erőt nem választja el többé magától a *politikai* erő alakjában, csak akkor valósult meg az emberi emancipáció.”⁸

Az „egyén vagy társadalom” alternatívája akkor jelentkezhethet, ha a társadalom valamilyen módon elidegenült az egyénektől, ha az egyén érdekei elkülönülnek a társadalom érdekeitől. Az atomizálódott érdekeknek ebben a társadalmában „természetesnek” hat az előbb tárgyalt alternatíva, és még az is megtörténhet, hogy az alapelv rangjára emeli egy olyan filozófia, amely felmagasztalja a társadalomnak ezt az állapotát. Ez azonban merő látszat, semmi egyéb, mint látszat. Elegendő megváltoztatni a társadalmi viszonyokat, megszüntetni az egyénnek *burzsoára* és *citoyenre* történt tragikus meghasonlását, elegendő megvalósítani a magánérdek és a társadalmi érdek azonosulását – s ez az alternatíva máris értelmét veszti. Nem azért, mintha ekkor – mint ahogyan némelyek vélik – az egyén nem fog többé egyénként létezni (mint hogyha az egyén tartalma nem volna semmi egyéb, mint a saját érdekei és a társadalom érdekei közötti ellentmondás, azaz mintha az egyén csak a polgári társadalom sztereotípjá szerint létezhethetne), hanem azért, mert megváltozik a társadalomnak az egyénnel szemben ellenséges jellege.

Térjünk vissza az „egyén kontra történelem” tételhez és a vele ellentétes „az egyén a történelem alkotója” jelszóhoz. Ezek nemcsak elvont elméleti tételeket tükröznek vissza, hanem egyben – talán elsősorban – az életre vonatkozó elképzeléseket is. Ez a két jel-

szó az egyénnek a társadalomhoz való viszonyára vonatkozó meghatározott, egymással ellentétes nézeteket általánosít. Azt, hogy valaki melyiket választja a két nézet közül, nemcsak az dönti el, hogy milyen helyet foglal el az osztálytársadalomban, és nemcsak a helyzetével kapcsolatos elidegenülések számítanak itt, hanem egy ennél átfogóbb komplexum is, a humanizmus koncepciója. Az a helyzet ugyanis, hogy a humanizmus koncepciójában ölt testet az emberrel és a társadalommal kapcsolatos problémák legmagasabb rendű általánosítása, és az, hogy hogyan, mi szerint döntünk az emberi dolgok szférájában, abban kulminál, hogy melyiket választjuk a humanizmus valamennyi lehetséges, egymással konkuráló koncepciója közül. Következésképpen az, hogy valaki a humanizmusnak ezt vagy azt a koncepcióját tette magáévá, részint eredménye, részint azonban egyszersmind alapja is magatartásának, ahogyan eredménye is és alapja is az emberi dolgokkal kapcsolatos szemléletnek. Éppen ebben rejlik a jelentősége annak, hogy győzelemre jusson a humanizmusnak egy bizonyos koncepciója, ez az értelme annak a harcnak, amelyet ezért a győzelemért folytatunk.

A marxista humanizmus

Korunkat bízvást nevezhetjük az összecsapódó humanizmusok korának. Nemcsak arról van szó, hogy számos irányzat követeli magának a humanizmus nevet; ezek az irányzatok versengenek is egymással, sőt harcolnak egymás ellen. Olyan korban élünk, amikor az egyéni élet problémájának növekvő jelentősége folytán a politikai harc könnyen ölt olyan formát, hogy az ellenfelet a humanizmus hiányával vagy éppenséggel antihumanizmussal vádolják. Ez a vádaskodás még nem bizonyítéka annak, hogy maga a vádló humanista, még kevésbé védi meg őt attól a viszontvádtól, hogy belőle magából hiányzik a humanizmus. A humanizmusnak ez a népszerűsége és egymás ellen küzdő válfajainak növekvő száma csak egyet bizonyít: az ember, akinek élete ma fenyegetettebb, mint eddig bármikor, legalább vigasztaló szavakat akar hallani az emberi boldogságról.

Ezért azután, különösen a propagandában, nem is takarékoskodnak az emberre és az emberi boldogságra vonatkozó szavakkal. Nyilván ez az oka annak, hogy korunkban ezek a szavak annyira elértéktelenedtek, s ezért vetik össze az emberek olyan szkeptikusan a szavakat a tettekkel. A humanizmusok összecsapása elsősorban a gyakorlatban dől el. Ez azonban nem jelenti azt, hogy az elmélet tökéletesen értéktelenné vált. Először is azért nem, mert a gyakorlat többnyire sem nem nyilvánvaló, sem nem dönt el kérdéseket közvetlenül, és mihelyt a jövő kerül szóba, nyomban szerephez jutnak az értelmezések, tehát az elmélet is. Másodszor azért nem, mert az ideológiák – a fogyasztók fokozódó székszise ellenére – változatlanul nagy szerepet töltenek be az emberek szellemének és hangulatának alakításában; márpedig minden humanizmus ideológia.

Az ideológiai harc tehát humanizmusok között folyik. Nem csoda, ha a különböző irányzatok élesítik, de legalábbis számba veszik fegyvereiket. A csodálatos csak az, hogy a marxizmus oly hosszú

ideig távol tartotta magát ettől a harctól, annál is inkább meglepő ez, minthogy a marxizmus e harcra különösen jól felfegyverkezett.

Mit értünk itt humanizmuson? Ha erre a kérdésre nem válaszolunk, az a veszély fenyeget, hogy tökéletes zűrzavarba fullad ez a vita, amely amúgy sem tartozik a fogalmilag különlegesen precízek közé.

Művelt írástudók könnyen bebizonyítanak, hogy a „humanizmus” szó több értelmű. Valóban az, és nem szándékom belebocsátani a kifejezés részletes szemantikai elemzésébe. De megpróbálom közelebbről meghatározni, mit jelent ez a szó akkor, amikor ilyen kifejezésekben használjuk, mint pl. „marxista humanizmus”, „katolikus humanizmus” stb.

Itt ugyanis humanizmuson az emberre vonatkozó olyan reflexiók rendszerét értjük, amelyek értelmében az ember a legfőbb jó, s amelyeknek célja a gyakorlatban biztosítani az emberi boldogság legmegfelelőbb feltételeit. Az ilyen tág értelemben felfogott humanizmusnak a keretei között természetesen különböző irányzatok férnek el, amelyek nemcsak erősen különbözhetnek egymástól, hanem homlokegyenest ellentmondhatnak egymásnak a tekintetben, hogy hogyan értelmezik az emberi egyént, a társadalmat és az emberi boldogságot, arról nem is beszélve, hogy melyik utat tartják a legeredményesebbnek ennek a boldogságnak az elérésére. Ebből fakad az a vita, hogy a humanizmus egymással versengő válfajai közül melyik a „valódi” vagy a helyes. Ez természetesen az elfogadott definícióktól függ, amelyek viszont az elfogadott filozófiai rendszertől és az azzal kapcsolatos értékrendszertől függenek. Vagyis ezt a vitát önmagában, a szélesebb elméleti összefüggésből és a gyakorlatból kiszakítva nem lehet eldönteni. Ezzel szemben a cél – az emberi boldogság optimális feltételeinek megteremtése – szempontjából a *hatékonyság* érveivel hivatkozhatunk az emberek értelmére, hogy azt az értékrendszert válasszák, amelyik a humanizmus adott válfajával függ össze.

A marxizmus humanizmus; mégpedig *radikális* humanizmus, amely elméleti következetességével és a gyakorlathoz, a cselekvéshez fűződő szerves kapcsolatával túltesz minden mai vetélytársán. Ezért olyan vonzó az elnyomottak szemében, akik nemcsak vigasz-

taló szavakat várnak, hanem gyakorlatilag akarnak megszabadulni a boldogsághoz vezető útjukon mutatkozó akadályoktól.

„Radikálisnak lenni annyi – mondotta Marx –, mint a dolgot gyökerénél megfogni. Az ember gyökere azonban maga az ember... A vallás kritikája azzal a tanítással végződik, hogy az *ember a legfőbb lény az ember számára*, vagyis azzal a *kategorikus imperativusszal*, hogy *fel kell forgatni mindazokat a viszonyokat*, amelyekben az ember lealacsonyított, leigázott, elhagyott, megvetendő lény...”¹

Mint már többször leszögeztük, pontosan ez a marxizmus kiindulópontja: az ember a legfőbb jó, és harcolni kell az embert lealacsonyító társadalmi viszonyok megváltoztatásáért. Ez a kiindulópont, amely a marxizmus egész gondolatrendszerének sajátos jelleget ad, döntő e humanizmus szempontjából. A marxizmus humanizmus, de – természetesen – különös fajta humanizmus. Éppen az most a feladatunk, hogy kiemeljük azt a *differentia specificát*, amely a marxista humanizmust jellemzi, amely megkülönbözteti a humanizmus számos többi válfajától. A marxizmus tehát mindenekelőtt *reális* humanizmus, ahogyan egykor maga Marx nevezte, de ehelyett sokkal inkább *materialista* humanizmust kellene mondani, megkülönböztetésül az idealista, vagy éppenséggel spiritualista válfajoktól. Marx egyébként kimondottan szembeállította a maga reális humanizmusát a spiritualista humanizmussal:

„A *reális humanizmusnak* – írta – nincs Németországban veszedelmesebb ellensége, mint a *spiritualizmus*, vagyis a *spekulatív idealizmus*, amely a *valóságos egyéni ember helyére az »öntudatot«* vagy a *»lelket«* állítja...”²

Marx itt a humanizmus jellegét világosan összekapcsolja azzal az emberi egyénre vonatkozó koncepcióval, amelyet kiindulópontul választott. Ha a kiindulópont a reális, a konkrét emberi egyén (konkretságon értve a társadalomba való beleszövődöttséget is), akkor a humanizmus *reális*, ha viszont a kiindulópont az „öntudatról”, a „lélekről” stb. szóló idealista spekuláció, akkor az ezen az alapon kiépített humanizmus *spiritualista*.

1 Marx–Engels Művei. 1. köt. 385. old.

2 Marx–Engels Művei. 2. köt. 5. old.

Teljesen világos, hogy Marx melyik oldalon áll, hiszen csak a reális humanizmus egyeztethető össze harmonikusan világnézeti és társadalmi koncepciójával.

Ezzel a reális jelleggel a legszorosabban összefügg a marxista humanizmus második jellegzetes tulajdonsága: következetesen *autonóm* humanizmus.

Az előzőekben már részletesen megvizsgáltuk ezt a problémát; itt csak utalunk ezekre a fejtegetésekre. A marxista humanizmus a reális emberi egyénből, a reális társadalomból indul ki, abból az előfeltevésből, hogy az ember az objektív valóság *átalakítása* folyamán *megteremti* a maga világát, s közvetve befolyásolja a saját fejlődését. Ez a humanizmus tehát *autonóm* abban az értelemben, hogy az emberek világát e világ saját erőinek játékaival magyarázza, s nem folyamodik emberfölötti és ebben az értelemben heteronóm erőkhöz. A marxi humanizmus e tekintetben nemcsak minden vallásos jellegű spekulációtól, hanem az objektív idealizmustól is különbözik, amely pl. *heteronóm* módon fogja fel az objektív értékek világát. Az ember, a reális ember nemcsak kiindulópont, hanem sorsának autonóm kovácsa is, világának és önmagának teremtetője. Csak egy ilyen humanizmus tekinthető teljesen következetesnek, amely tagadja az ember *felett* álló erők beavatkozását. Ez az egyetlen lehetséges humanizmus a szó tulajdonképpeni értelmében.

A marxi humanizmusnak ezzel az alapvető – mondhatnám, világnézeti – tulajdonságával összefügg egy további jegy: ez *harcos* humanizmus. Gyakran hallunk ellenvetéseket, különösen katolikus gondolkodóktól, hogy a „harcosság” predikátumát csak a marxista humanizmusra nézve ismerjük el. Vajon a katolikus gondolatra támaszkodó humanizmus *nem lehet* harcoss? De lehet, sőt példákat is hozhatunk fel erre. Az adott esetben azonban arról van szó, hogy a *harcos* humanistának a magatartása logikus következménye-e az elfogadott elméleti premisszáknak, vagy pedig független azoktól, hogy úgy mondjuk, véletlen és inkohereus többlet. Ebből a szempontból nézve az a humanizmus, amely a reális emberi egyénekből, a reális társadalmi viszonyokból indul ki, amely az embert ismeri el a legfőbb jónak, *szükségképpen* fordul szembe mindazokkal a viszonyokkal, amelyek az embert *lealacsonyítják*. Ebben az esetben a *harcos* humanizmus magatartása következetes magatartás, míg

a harcról való lemondás következetlenség volna. Ha azonban egy humanizmus a „lélekből”, a „személyből”, az „öntudatból” stb. indul ki, akkor *megteheti* ugyan, hogy szembeszálljon a *gyakorlati* viszonyokban uralkodó rosszal, de ez az ilyen humanizmusnál nem *szükségszerű*. Hiszen birodalma a filozófiai spekuláció, nem pedig a gyakorlati élet.

A marxista humanizmus e tekintetben következetes és teljes, szilárdan áll az élet gyakorlatának talaján. Nemcsak alapelveket prédikál, hanem a gyakorlati következtetéseket is levonja belőlük. Éppen ezért vonta le Marx következtetésként a maga humanizmusából már fiatalemberként a *forradalmi harc* követelményét.

„Miként a filozófia a proletariátusban találja meg az *anyagi*, úgy a proletariátus a filozófiában találja meg a *szellemi* fegyvereit, és mihelyt a gondolat villáma mélyen becsap ebbe a naiv népi talajba, végbemegy a *németnek emberré* való emancipálódása...

Németország egyetlen *gyakorlatilag* lehetséges felszabadulása az *annak* az elméletnek álláspontján való felszabadulás, amely az embert tartja a legfőbb lénynek... A *német emancipációja* az *ember emancipációja*. Ennek az emancipációnak *agya a filozófia, szíve a proletariátus*. A filozófia nem valósíthatja meg magát a proletariátus megszüntetése nélkül, a proletariátus nem szüntetheti meg magát a filozófia megvalósítása nélkül.

Amikor már minden belső feltétel beteljesült, a *német feltámadás napját a gall kakas harsogása* fogja hírül adni.”³

Nem fér hozzá kétség, hogy a marxi humanizmus harcosságot tartása összefügg Marx vérmérsékletével. Az az ember, aki a lányai által összeállított kérdőíven arra a kérdésre, hogy mi a boldogság, a „harc” szóval felelt, a boldogtalanságot pedig a „megadásban” jelölte meg, nem érthette be az emberi boldogtalanság okainak pusztá szemlélésével. A marxi humanizmusnak ez a jellege azonban logikusan folyik elméleti előfeltevéseiből.

Marx, amikor kialakította világnézetét, legalább olyan élesen elhatárolta magát a szemlélődés álláspontjától, mint az idealizmustól. Ez egyébként szorosan összefügg azzal a fentebb már jelzett ténnyel, hogy *Marx világnézetéhez antropológiájában kell keresni a*

kulcsot. Marx az élő, reális emberi egyénből indul ki. Nem a világ szemléléséből, hanem a cselekvésből, a világ átalakításából. Goethe Faustjához hasonlóan Marx is így szól: „Kezdetben volt a tett” –, és „tetten” az emberi gyakorlatot érti. Ezért idegen tőle a hagyományos filozófia passzív, szemlélődő álláspontja, legyen az akár materialista. Még az idealizmus fölényét is elismeri e tekintetben, amiért kidolgozta a filozófia aktív oldalát, ha nem is jutott – mert nem juthatott – el a gyakorlat elméletéhez. Marxnak ez a gondolata a feuerbach-i filozófia kritikájában csúcsosodik ki, és híres tizenegyedik tézise mintegy ide vonatkozó crédóját mondja ki: „A filozófusok a világot csak különbözőképpen *értelmezték*; a feladat az, hogy *megváltoztassuk*.”⁴ Ha egyszer filozófiailag ilyen álláspontot vallott, nyilvánvalóan nem állhatott meg az emberek sorsának humanista szemlélésénél. Annak az embernek, aki a proletariátus szellemi fegyverét látta a filozófiában, a proletariátusban pedig a filozófia anyagi fegyverét, *szükségképpen* a *harcos* humanizmus álláspontjára kellett eljutnia.

Csak hogy egyáltalán nem úgy áll a dolog, hogy a humanizmusnak ez a tulajdonsága deduktíve állt elő az elfogadott általános filozófiai premisszákból. Inkább fordítva történt, habár valószínű, hogy itt a kölcsönhatás klasszikus esetével van dolgunk.

Mint már rámutattunk, a *harcos* humanizmus logikusan folyik mindenekelőtt a marxi humanizmus kiindulópontjából, abból, hogy ez *reális* humanizmus volt, amely az ember világát a társadalmi ember által és csak ő általa teremtett *autonóm* világnak fogja fel.

Ha az ember világa és maga az ember az *ön-létrehozás* terméke, akkor az ember a ránehezedő bajoktól való megszabadulást nem várhatja és ne is várja emberfölötti – jó vagy rossz – erőktől; nem, az embernek kell felszabadítania magát. Más szavakkal: ha az *ön-létrehozás* álláspontján állunk, akkor az *ön-felszabadítás* álláspontját is el kell fogadni. A marxi szocializmus alapjainak alapja éppen ez, a proletariátus *ön-felszabadításának* gondolata: a proletariátusnak ahhoz, hogy magát mint osztályt felszabadítsa, fel kell szabadítania az egész emberiséget. Ezzel azonban a humanizmus-

4 Marx–Engels Művei. 3. köt. 10. old.

nak el kell fogadnia a maga megvalósításáért vívott harc alapelvét, azaz *harcos* humanizmussá kell lennie.

Csak az ön-felszabadításnak és a harcoss humanizmusnak a talaján válik érthetővé az osztályharcról és a proletariátusra az osztály nélküli társadalom megteremtésében váró küldetésről szóló marxi elmélet, amely mesterien tömörített formában áll előttünk „A Kommunista Párt kiáltványá”-ban. Csak ennek a koncepciónak a talaján válik érthetővé a marxi szocializmusban az osztály-determinációnak és az osztályfelettinek, az általános társadalmi érdekeknek a dialektikája, hasonlóan a szeretet és a gyűlölet dialektikájához, amely e koncepció megvalósítása során jelentkezik.

A marxi szocializmus kiindulópontja az ember; s végpontja, célja is az ember.

Az előző fejtegetésekből már tudjuk, hogy az ember, akiről Marx beszél, nem elvontság (Marx bírálja az ilyen felfogást), hanem konkrét, reális emberi individuum, aki beleszövődött a társadalmi viszonyokba és az azokból támadó konfliktusokba és harcokba. Marx tehát azért, hogy reális egyénekből indul ki, elemzéseinek kiindulópontja a valóságosan létező társadalmi osztályok és rétegek. Ezen az úton fedezi fel a proletariátust és annak általános emberi funkcióját.

A végpont azonban, a cél, amely felé törekszik, az általános emberi értelemben vett ember, *minden* emberi egyén boldogsága. S humanizmusának mélyértelmű dialektikája éppen azon alapul, hogy nem hirdeti az embereknek az érzelgős „felebaráti szeretet”-et, nem íz szemfényvesztést az „integrális” humanizmussal, hanem az *integrális* humanizmus megvalósítására törekszik, mert átfogja az egész emberiséget, és *minden* személyiség mindenoldalú fejlődését tűzi ki célul. Mi több: minthogy ez a humanizmus realista, minthogy harcban biztosítja megvalósulásának feltételeit, *csak* ez a humanizmus *valóban integrális* céljai értelmében, habár élesen ellentmond az integrális humanizmus olyatén értelmezésének, amely tagadja a humanizmus megvalósításáért vívott tényleges harcot.

A harcnak ezzel a dialektikájával, az osztályjellegű összefüggéseknek és az általános emberi összefüggéseknek a dialektikájával függ össze szeretetnek és gyűlöletnek az általános emberi eszmények megvalósulása során érvényesülő dialektikája.

Minthogy a szocializmus – *mindennemű* szocializmus – kiindulópontja az ember, valamint az élet elembertelendése elleni tiltakozás, ez a kiindulópont voltaképpen nem egyéb, mint az *emberszeretet* – az elembertelenedés, a lealacsonyodás, a boldogtalanság miatt érzett fájdalom. A *szocializmus* bizonyos értelemben *azonos* az emberszeretettel, s az olyan szocializmus, amely gyűlölné az embert, *contradictio in adjecto*. És mégis, a marxista szocializmustól idegenek az „általában vett” felebaráti szeretet langyos és elvont parancsolatai. Ez a humanizmus a harc doktrínája gyanánt az ellenség gyűlöletét írja elő a felebaráti szeretet *nevében*. Ellentmondás? Csak látszólagos. Gyakorlatilag ez az érzület százszor következetesebb és következményeiben hitelesebb, mint az „integrális” humanizmus langyos, szubjektíve olykor becsületes, többnyire azonban képmutató jelszava.

A szocializmus mind kiindulópontját, mind célját tekintve a felebaráti szeretet doktrínája. Minthogy azonban nem elvontan, hanem konkrétan kezeli ezt a szeretetet, vagyis a harcnak és a vele összefüggő céloknak és követelményeknek kemény talaján, a marxi humanizmusnak nyíltan ki kell mondania, hogy harcolni kell az ellen, ami ennek a szeretetnek ellentmond, ami az embert lealacsonyítja, leigazza, kizsákmányolja, egyszerűen boldogtalanná teszi. De „harcolni”, ez nemcsak szó, ez *tett*, amely azt jelenti, hogy az ember igyekszik ártalmatlanná tenni és félretolni az útból azokat, akik a magánérdek névében az emberek boldogságának útjába állnak, vagyis a felebaráti szeretet követelményével ellentétesen járnak el. Mert az osztálytársadalomban voltak és vannak ennek a szeretetnek *ellenségei*, tekintet nélkül arra, hogy tudatosak-e e tekintetben vagy sem. Aki ezt megérti, az megérti azt is, hogy a felebaráti szeretet ellenségei, az emberek ügyének ellenségei ellen aktívan küzdeni kell, és ez együtt jár a gyűlölet érzésével. A felebaráti szeretet nem zárja ki a gyűlöletet, feltételezi a gyűlöletet azok iránt, akik objektíve – hát még ha szubjektíve is tudatosan – a gyűlölet névében, az ember iránti gyűlöletből kiindulva cselekednek. Az ilyen emberek klasszikus példái voltak a nemzetiszocialisták. Aki az ilyen helyzetben tagadja a harc szükségességét, tehát az ellenség gyűlöletét, az minden látszat ellenére nem humanista módjára jár el, hanem jellegzetesen *antihumanista* módra. Miközben ugyanis a

felebaráti szeretetet prédikálja, amely állítólag tiltja, hogy rosszat tegyünk a másik embernek, effektíve *rosszat tesz* ártatlan emberek ezreinek és millióinak, mert kiszolgáltatja őket a támadónak és az elnyomónak. Bár a valóságban *egyetlen* értelmes ember sem fog így cselekedni, de ha valaki ilyen eszméket hangoztat – gyakran azzal a kifejezett szándékkal, hogy védelmezze saját érdekét, ti. szellemi zűrzavart keltve tévútra vezesse ellenfelét az osztályharcban –, tulajdonképpen antihumanista eszméket hirdet. Ezzel elméletileg tisztában kell lenni.

A marxizmus tehát olyan felebaráti szeretetet, emberszeretetet hirdet, amely nem zárja ki, ellenkezőleg, feltételezi a gyűlöletet. Mihelyt azonban erre az álláspontra helyezkedtünk, *megvalósítása során* rendkívül óvatosan kell eljárni. Arról van szó ugyanis, hogy ne veszítsük szem elől: az *uralkodó elem* az ember és az ember ügye iránti szeretet. Arról van szó, hogy a gyűlölet mindig alárendelt valami, olyasvalami, ami más ügyet szolgál: az *emberszeretetet*. Sajnos, nehéz ezekben a dolgokban éles határt vonni és pontos mértéket tartani. Éppen ezért kell – már nevelési okokból is – mindig arra gondolni és arra emlékezni, hogy a döntő az ember ügye. Mint sok más esetben, itt is egy költő fogalmazta meg a gondolatot olyan találóan és mélyértelműen, hogy szavait csak elismételhetjük. E szép és mélységesen humanista sorok írója Bertolt Brecht:

Ki az aljasságot gyűlöli, annak is
eltorzul az arca.

Kit a hitványság lobbant haragra, annak is
érdes a hangja. Mert ó, mi, akik
akartuk, a nyájasságnak e Földön szállása legyen,
mi nyájasak magunk sohasem lehettünk.

Ti azonban, ha megvalósult,
hogy ember az embernek támasza már,
legyetek elnézők,
ha gondoltok ránk.

És végül még egy vonás, amely éppen a mi korunkban különbözteti meg a marxista humanizmust igen élesen a többitől: ez a *humanizmus optimista*.

Amikor az ember a marxizmus klasszikusainak a kommunizmus emberképével kapcsolatos fejtegetéseit olvassa, néha nem szabadulhat attól az érzéstől, hogy ezek a nézetek utópisztikusak. Természetesen az is lehetséges, hogy mi vagyunk azok, akik a jelen távlatainak szűkre szabott volta miatt nem látjuk azokat a távolabbi horizontokat, amelyek az elmélet megalapítóinak szeme előtt lebegtek. Az embernek nemcsak attól kell óvakodnia, hogy sebbel-lobbal a fantázia felhői közé emelkedjék, hanem attól is, hogy túl alacsonyan repüljön: nem szabad ólomnehezéket kötni a lábunkra. Hiszen a modern technikai forradalom világánál, a termelési folyamat automatizálásának és a nukleáris energia felszabadításának körülményei között máris másként kell szemlélnünk az olyan jelszavakat, mint pl. a fizikai és a szellemi munka, a falusi és a városi munka közötti különbségek megszüntetése, az emberi szükségletek gyakorlatilag korlátlan kielégítési lehetősége – pedig ezek a jelszavak néhány évtizeddel ezelőtt még a fantázia birodalmába tartoztak! A modern ipari technika kétségtelenül számos új problémát vet fel, olyanokat is, amelyek azelőtt senkinek sem jutottak az eszébe. A modern technika azonban, ha működéséhez létrejönnek a megfelelő társadalmi feltételek, lehetővé teszi számos régi és mindeddig makacsul ellenálló probléma megoldását. Ha egyebet nem, hát a munkaidő csökkentését.

Érdekes megfigyelní, különösen pszichológiai szempontból, ahogyan *ugyanaz* a társadalmi jelenség – az iparosodás és a technikai haladás – merőben más arcot ölt a megfigyelő társadalmi „szemszögétől” függően.

Az egyik oldalon ez a jelenség a kétségbeesés filozófiájának háttere, amely a társadalomban az elszigetelt és magányos monádszerű egyének halmazát látja, akik értelem nélkül mozognak az élet színpadán, maguk körül az elszemélytelenedett és minden emberi értéktől megfosztott tömegkultúra díszleteivel. Nem egyéb ez, mint a mai polgári társadalomban uralkodó társadalmi és kulturális helyzet bizonyos vonásainak groteszk túlhajtása. Az a körülmény, hogy a jelenségnek *csak ezt* az oldalát látják, kétségkívül – ahogyan a fiatal Marx mondogatta volt – az „elembertelenedett világ” „szemszögével” függ össze. Ez a szemszög azonban pesszimista látásmódot jelent. Ha az egzisztencializmus humanizmus – amit Sartre

kétségtelenül joggal szögez le –, akkor egy pusztuló világ humanizmusa, és ezért tartalmában tragikus és *pesszimista* humanizmus.

Ugyanezt a jelenséget azonban egy másik oldalról is szemlélni lehet, ti. abból a szemszögből, hogy melyek itt az újnak a csírái és mi keletkezik belőlük. Így jár el a szocialista humanizmus, amelynek szemszögét egy tökéletesen új társadalmi helyzet, vagy legalábbis egy ilyennek a perspektívája szabja meg. A technikai forradalom, miközben felbomlasztja a régi világot, egyben megteremti egy új világ létrehozásának a lehetőségét. Első ízben válik reális lehetőséggé, hogy megvalósítsuk az emberiségnek azt az ősrégi álmát, hogy *mindenki számára* létrejöjjenek a boldog élet feltételei. Vajon csakugyan lehetővé válik-e ennek az álomnak a *teljes* megvalósítása? Ezt majd a jövő mutatja meg –, én személy szerint szkeptikus vagyok e tekintetben. Kétségtelen azonban, hogy meg fogják teremteni a *jobb, boldogabb* élet lehetőségét, és ez nagyon sok, ennél többet nem is kívánhatunk. Ha így látjuk a dolgokat – és így csak akkor láthatjuk őket, ha a megfelelő társadalmi perspektívával rendelkezünk –, akkor mindjárt más képet mutat az egyén és a társadalom további fejlődésének távlata.

Ez nem azt jelenti, hogy Kafka „Kastély”-ának vagy Sartre „Émelygés”-ének víziója átadja a helyét valamilyen „szocreal” optimizmusnak, melynek jegyében a jó ugyanolyan ellenállhatatlannul arat győzelmet, mint a derék seriff egy amerikai cowboy-filmben. A dolog nyilvánvalóan – és szerencsére – jóval bonyolultabb. Mindamellet a mi víziónk kétségkívül az *optimista* humanizmusé. Nem mintha az az irracionális *hit* éltetné, hogy az ember jó és a jó győz – mint ahogyan Sartre egzisztencializmusát pontosan egy ezzel ellentétes hit élteti (vagy éltette). Hanem azért optimista, mert azon a meggyőződésen alapul, hogy a világ az ember *terméke*, hogy az ember maga az *ön-létrehozás terméke*, és hogy ezért az embernek – mint ahogyan egyebek között a szemünk előtt lejátszódó technikai forradalom is bizonyítja – korlátlan lehetőségei vannak a téren, hogy megváltoztassa a világot, és egyben korlátlan lehetőségei, hogy megváltoztassa önmagát.

Egy *ilyen* optimizmus azonban nem hit, hanem tényeken alapuló *meggyőződés*. Nem axióma tehát, hanem hipotézis, mégpedig olyan hipotézis, amelynek igen nagy a valószínűségi foka, és hallatlan a

gyakorlati jelentősége az emberek társadalmi energiáinak mozgósítása szempontjából. Ez a hipotézis szerves része az ideológiának, de heurisztikus értéke semmivel sem kisebb, mint a társadalomtudományok területén alkalmazott számos tételé. És ez elegendő.

Minden fejlett humanista rendszernek megvan a saját boldogság-elmélete. Bizonyos értelemben minden ilyen rendszer egy-egy boldogság-elmélet. Az emberre és az emberi dolgokra vonatkozó mindennemű elmélkedésnek a boldog élet feltételeivel kapcsolatos nézetekben kell kicsúcsosodnia. Ez alól a marxista humanizmus sem kivétel. Megvan a maga külön boldogság-elmélete, legalábbis *implicit*e, de ahhoz, hogy jobban megvilágíthassuk ennek a humanizmusnak a jellegét, *explicit*e is ki kell fejteni.

A boldogság problémáját kétféleképpen lehet megközelíteni. Vagy úgy, hogy számba vesszük a pozitív tulajdonságait annak, amit boldogságnak nevezünk, vagy úgy, hogy számba vesszük a negatív tulajdonságait annak, amit boldogtalanságnak nevezünk. Ebben az esetben maguknak a különböző kiindulópontoknak elvi jelentőségük van, és nemcsak arról van szó, hogy negatív előjelekkel látunk el állító mondatokat és téziseket. A probléma első megközelítési módja hagyományos: ez érvényesült azokban a különböző boldogság-elméletekben, amelyeket az évszázadok folyamán, az emberi gondolkodás története során kidolgoztak. És ennek a tapasztalatnak az alapján kijelenthetjük, hogy ha a pozitív tulajdonságok oldaláról ragadjuk meg a problémát, nem jutunk eredményre, sőt nem is juthatunk – pontosabban szólva, az eredmény igen csekély lesz. Mi mindent el nem mondtak erről a filozófia története során! S milyen eltérők, sőt ellentétesek voltak mindezek az álláspontok! Nem csoda. Az az állapot, amelynek alapvető eleme a szubjektív érzés, a magatartások és élmények szubjektivitása, nem definiálható (legfeljebb annyira általános formában, hogy az ilyen definíció gyakorlatilag értéktelen), még kevésbé kodifikálható normák és parancsok segítségével. Hiszen hajtogathatom valakinek a végtelenségig, hogy az adott helyzetben boldognak kellene lennie, hivatkozva az ezzel kapcsolatos *saját* érzéseimre, illetve a boldogságnak valamilyen ismert – mondjuk, sztoikus – definíciójára, anélkül, hogy megváltoztatnám a helyzetet: az illető továbbra is boldogtalan lesz, sőt talán öngyilkosságot követ el, mert az ő

érzése szerint a helyzet elviselhetetlen. Éppen itt van a kutya el-
ásva, a helyzet által *bennem* és *benned* keltett érzés különbségé-
ben. Ezt a különbséget ebben az esetben sem félretolni, sem átugra-
ni nem lehet. A filozófusok ugyanis olykor elfelejtették, hogy itt
nem absztrakciókkal van dolgunk, hanem élő, reális emberekkel,
akik a legkülönbözőbb apróságokban és gyakran gyökeresen
különböznek egymástól, emberekről, akik egytől egyig sajátos
struktúrájú sajátos mikrokozmoszok. Ha igaz is, hogy a boldogság
problémáját nem lehet *mindenestől* visszavezetni a szubjektív té-
nyezőre, mégis oly szorosan, oly szervesen összefügg vele, hogy
semmiképpen sem járhat pozitív eredménnyel az a kísérlet, hogy
általános érvénnyel fogalmazzák meg, tehát elvontan definiálják a
boldogságot – vagyis elvonatkoztatassanak ettől a tényezőtől. El-
végre tény, és ezen senki sem szokott megakadni, hogy ami az egyik
embernél a boldogság érzését okozza, a másiknál boldogtalanságot
okozhat, mégpedig ugyanabban a társadalomban, ugyanabban a
korszakban, a társadalmi determinációknak ugyanabban a rend-
szerében. Az egyik ember boldog, ha hatalmat gyakorolhat, a má-
sikát ugyanez mélységesen boldogtalanná teszi; az egyik ember
boldog az állandó semmittevésben, a másikat kétségbeesésbe haj-
szolja a tevékenység és a munka hiánya; az egyik ember boldog, ha
szüntelenül váltogathatja szerelmeit, a másik ugyanezt súlyos teher-
nek érezné, és így tovább, és így tovább. És pszichológiailag az is
tény, még ha paradoxnak hangzik is, hogy vannak emberek, akik-
nek ahhoz, hogy jól érezzék magukat, boldogtalannak kell lenniük,
vagy legalábbis okot kell találniuk a panaszkodásra, és akik találnak
is erre mindig okot. Az emberek egyszerűen különbözők, és nem
lehet mindenkinek ugyanazzal a kedvére tenni. S minthogy a boldog-
ság érzése mindig egyéni, és szervesen összefügg az érző szubjektum
egyéni pszichofizikai struktúrájával, eleve kudarcra vannak ítélve
az olyan kísérletek, hogy „általános érvénnyel” szabályozzák ezt a
kérdést, általános definíciók révén, vagy ami a legrosszabb, általá-
nos rendeletekkel, amelyek előírják, mikor és milyen feltételek
között *legyenek* az emberek boldogok. Az ilyen kísérletek az állam
megfelelő *gyakorlati* tevékenysége esetén az emberek tényleges
boldogtalanságának okozójává válhatnak.

Erre az utóbbi mozzanatra a szocialista társadalomnak különös-

képpen fel kellene figyelnie. Azért is, mert ebben a társadalomban nagyobb a centralizált beavatkozás lehetősége, mint más társadalmakban, és azért is, mert ebben a társadalomban reális veszély, hogy rendeletekkel óhajtsák szabályozni, mikor legyenek az emberek boldogok.

Azt hiszem, helyénvaló lesz utalni arra a tényre, hogy a különféle kommunistaellenes utópiák pontosan erre a konvencióra alapoznak: az a társadalom, amely abban a törekvésében, hogy egybeolvassza az egyéni érdeket a társadalmi érdekekkel, az emberi boldogságnak valamilyen *általánosan kötelező* mintaképét akarja megteremtteni, elkerülhetetlenül a legborzalmasabb zsarnokságra vezet, amely megfojtja az egyént, maximális mértékben elemberteleníti az életet. Példa gyanánt Zamjatyin „Mi” c. könyvét választom, az effajta irodalomnak ma már kevésbé ismert, de kétségkívül legeredetibb termékét. Nem azért hivatkozom rá, mintha egyetértenék a felfogásával – lehet, hogy ezt fölösleges óvatosság kijelenteni, de az óvatosság a marxista bölcsességnek is anyja –, hanem azért, mert az a mód, ahogyan a szerző (mint egyébként Orwell is az „1984”-ben) az abszurdításig fokozza a szocializmus eszméinek bizonyos tendenciáit és a szocialista társadalom életének bizonyos tényeit, segítségünkre lehet a veszély felismerésében.

Zamjatyin könyvének ideológiai értelme a következő: ha a vég-sőkig visszük az egyén és a társadalom összeolvadásának eszméjét (Zamjatyin itt az *egyéni érdek* és a társadalmi érdek összeolvadásának marxista követelményét az *egyén* és a társadalom *összeolvadásának* a marxizmustól idegen jelszavával, vagyis az egyéniség megszűnésével cseréli fel; e gondolati trükk nélkül nem is sikerülhetne a konstrukciója), akkor ha következetesek vagyunk, tagadni kell az egyéniséghez és az egyéni boldogsághoz való jogot. Az állam az egyéni lét individualitásának megszüntetésével mindenkire rákényszeríti a boldogságnak ugyanazt a sztereotipját, és mindenkit rákényszerít ennek a sztereotipnak az elfogadására (sőt odáig megy, mint ezt a könyv elbeszéli, hogy elrendeli: kötelező műtéti beavatkozással minden állampolgár agyvelejéből el kell távolítani a „fantázia központját”, mert innen erednek az individuális törekvések). És itt kezdődik a pokol. A szerző *egyetlenegy* gondolatot akar kimondani: ne likvidáljátok az egyének individualitását, és ne kény-

szerítsétek rájuk a ti boldogságkonceptiókat, mert így csak elemberteleníthetitek az emberi létet, és csak boldogtalanná tehetitek az embereket.

A szerzőnek igaza van. Természetesen mondhatjuk erre azt, hogy ellenfelét kitalálta magának, mert ilyesmit senki sem akar; hogy a szerző tudatosan hamisítja meg a marxizmus jelszavát, amikor a személyes individualitás likvidálása értelmében az egyénnek a társadalommal való összeolvadásáról beszél, amit senki sem akar.

Ám még ezután is marad valami ebben a gondolatban, amivel érdemes foglalkozni.

Zamjatyin egy bizonyos irodalmi konvenciót követve az abszurditásig hajt bizonyos megfigyelt tendenciákat, megmutatja, mi történnék, ha ezek a tendenciák következetesen továbbfejlődnének. Utána Orwell is hasonló módon járt el. Tény és való, hogy ezzel az eljárással groteszk vagy tragigroteszk művek születnek, a valóság torzító tükörben mutatkozik. Mindazonáltal az is tény, hogy ez a torzító tükör egy bizonyos valóságot tükröz vissza, és nem árt, ha közelebbről is szemügyre vesszük.

Bár Zamjatyin a maga kommunistaellenes utópiájában hazugságot mond, ebben a hazugságban mégis van egy szemernyi igazság, mely előtt nem szabad szemet hunyni. Ha elkezdünk definíciókat konstruálni a boldogságról és ezekből az emberekre nézve kötelező magatartási normákat levezetni – természetesen csakis a saját érdekükben: mi minden nem történt már a történelemben az emberek saját üdve és boldogsága nevében! –, akkor a szocializmusban is jelentkezhethet az emberek felülről való „boldogításának” veszélye, mégpedig az erőszakkal történő és az érvényes boldogság-modell szerinti „boldogításé”, amely a tömegméretű boldogtalanság okozójává válhat. Hiszen ez végül is az emberek szabadságának korlátozását jelenti, és a szabadság mindennemű korlátozása nem növeli, hanem csökkenti azt az esélyt, hogy az emberek boldognak érezzék magukat. Szerencsére, megint csak a tapasztalat alapján, megállapíthatjuk, hogy az ilyenfajta tendenciák a „baloldaliság” gyermekbetegségének tipikus tünetei közé tartoznak, és elsorvadóban vannak abban a mértékben, ahogyan az új társadalmi rend élete stabilizálódik. Ezért e fejtegetések befejezéseképpen elegendő egyetlen posztulátumot felállítani: *nincs* – és szerencsére *nem lehet* –

mindenkinnek szóló boldogság; ne próbálkozzunk a boldog élet mindenkire nézve egységes modelljeinek felállításával. A szocializmus nem ellensége az emberek individualitásának – ellenkezőleg. Biztosítsunk tehát ennek az individualitásnak minél nagyobb mozgási terepet a boldog élet tekintetében. Mindenki a maga módján és a „saját szakállára” legyen boldog, még ha ehhez valamilyen hobbyra van is szüksége, még ha egy kicsit különknek kell is lennie, még ha más akar is lenni, mint a többiek. Legyen. Ennek a szabadságnak az elismerése, amely a szocializmusnak nem árt, egyik előfeltétele annak, hogy az emberek valóban boldogok lehessenek.

Azt látjuk tehát, hogy ha a boldogság pozitív oldalai felől próbáljuk megközelíteni azt a problémát, hogyan lehet boldoggá tenni az embereket, így nemcsak nem jutunk pozitív eredményre, hanem éppenséggel negatív eredmények állhatnak elő. Ezért fel kell figyelni a kérdés másik megközelítési módjára, vagyis azt kell megvizsgálni, hogy mi okozza az emberek boldogtalanságát, és mi jellemzi az ilyen állapotot.

Nem lehet általánosan kötelező definíciót adni az emberi boldogságról; ez a boldogság-érzet egyéni jellege miatt lehetetlen. Ezzel szemben nem nehéz felmutatni az emberek tömeges boldogtalanságának okait: éhség, halál, betegség, a szabadság megvonása, a kiszákmányolás és elnyomás minden formája, és így tovább, és így tovább. Az emberek szükségletei változnak, és ezeket nem lehet pozitíve, az általános boldogság jegyében kodifikálni. *Negative* azonban kodifikálni lehet őket: egyetlen normális ember sem boldog, ha nincs lehetősége arra, hogy valamilyen minimális mértékben kielégítse a saját és a hozzá legközelebb állók szükségleteit, ha éheznek és fáznak, ha beteg, ha háború van és halál fenyegeti, ha nemzeti elnyomás alatt él, ha megfosztották a szabadság különféle formáitól, és így tovább.

És ezzel már reális alapunk van ahhoz, hogy cselekedhessünk az emberi boldogság dolgában: nem abban az értelemben, hogy boldoggá tesszük az embert, hanem hogy *kiküszöböljük boldogtalanságának tömegesen fellépő okait.*

A marxi humanizmus harcos jellege szorosan összefügg a boldogságnak ezzel a koncepciójával. Engesztelhetetlen harcra szólít az

emberi boldogtalanság okai mint tömegjelenség ellen, vagyis a boldogtalanság *társadalmi* okai ellen. És ez reális cél. Arról van szó, hogy megteremtsük a boldog élet *lehetőségét*. Ennél többre egyetelen társadalmi rend sem törekedhet, hiszen nem *garantálhatja* az emberek boldogságát: ez egyéni ügy. Még eszményi társadalmi és anyagi feltételek között is előfordulhat, hogy emberek egyénileg boldogtalanok, mert semmiféle rendszer sem óvhatja meg az embert attól, hogy beteg legyen, hogy egy hozzá közel álló személy meghaljon, hogy boldogtalanul legyen szerelmes, hogy élete kudarcok következtében balszerencsés legyen és így tovább. Nem erről van tehát szó, és arról sem, hogy az embereket *erőszakkal* tegyük boldoggá, még kevésbé arról, hogy kizárjuk az egyéni boldogtalanság mindennemű lehetőségét. Ez lehetetlen és elérhetetlen. Ezzel szemben elérhető és lehetséges, hogy felszámoljuk annak a tömegméretű boldogtalanságnak az okait, melynek forrása nem az egyén, hanem a rajta kívül levő társadalmi feltételek és viszonyok. A marxista humanizmus tehát nem ígér utópikus paradicsomot, és nem is tartja a kezében az egyetemes érvényű személyes boldogság kulcsát. Még csak azt sem garantálja, hogy a jövőben nem támadhatnak olyan új, eddig ismeretlen okok, amelyek tömegméretekben zárják el az emberi boldogsághoz vezető utat; még csak ez sem garantálható, habár nagyon valószínűnek tekinthetjük, hogy egy ésszerűen megszervezett társadalom elejét tudja venni annak, hogy ilyen helyzetek alakuljanak ki. Egy valamire azonban igenis felszólít minket a marxista humanizmus: *az emberi boldogtalanság fennálló társadalmi okainak megszüntetésére*. És ez igen sok. És ez az a döntő mozzanat, amely miatt ez a humanizmus olyan vonzerőt gyakorol mindenkire, akik a fennálló társadalmi viszonyok következményeit sínylik, s ez az a döntő mozzanat, amely e humanizmus forradalmi és harcosszerű jellegét adja, hiszen Marx fentebb idézett szavainak valóra váltására törekszik: „A vallás kritikája azzal a tanítással végződik, hogy az ember a legfőbb lény az ember számára, vagyis azzal a *kategorikus imperativusszal*, hogy *fel kell forgatni mindazokat a viszonyokat*, amelyekben az ember lealacsonyított, leigázott, elhagyott, megvetendő lény.”⁵

A kommunizmus és az emberi egyén

A marxi szocializmus kiindulópontja – a reális ember és ezen ember boldog életének feltételei – meghatározza célját. Ez pedig egy olyan társadalmi rend, amely az optimális feltételeket biztosítja az emberi személyiség kifejlődése és ezzel boldogsága számára. A társadalmi fejlődés így felfogott célja és az ezen fejlődést megvalósító proletárforradalom mutatja fel a kommunizmusnak mint mozgalomnak és mint a szocialista rend magasabb szakaszának igazi értelmét. Ez a magyarázata annak, hogy a marxi kommunizmus legrövidebb és egyben a dolgok lényegét megragadó definíciója így szól: kommunizmus egyenlő humanizmus a gyakorlatban. Marx útját ez a gondolat ifjúkorától kezdve bevilágítja. A Kéziratokban ezt olvassuk:

„...mint ahogy az ateizmus mint isten megszüntetése az elméleti humanizmus létrejövése, a kommunizmus mint a magántulajdon megszüntetése a valóságos emberi életnek mint az ő tulajdonának vindikálása, a gyakorlati humanizmusnak ezen létrejövése; illetve az ateizmus a vallás megszüntetése által, a kommunizmus a magántulajdon megszüntetése által magával közvetített humanizmus”¹.

Vagy ugyancsak a Kéziratokban egy másik helyen:

„*A kommunizmus mint a magántulajdonnak – mint emberi önelidegenülésnek – pozitív megszüntetése és ezért mint az emberi lényeknek az ember által és az ember számára történő valóságos el-sajátítása; ezért mint az embernek társadalmi, azaz emberi emberként a magáért-valóan teljes, tudatosan és az eddigi fejlődés egész gazdaságán belül létrejött visszatérése. Ez a kommunizmus mint kiteljesedett naturalizmus egyenlő humanizmus, mint kiteljesedett humanizmus egyenlő naturalizmus, ez az embernek a természettel és az emberrel való ellentmondásos harcának igazi feloldása, az egzisztencia és lényeg, a tárgyiasulás és önigazolás, a szabadság és*

¹ Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. 113. old.

szükségsszerűség, az egyén és nem közötti harc igazi feloldása. Ez a történelem feloldott rejtélye és magát e megoldásnak tudja.”²

Ha a kommunizmust mint társadalmi célt úgy határozzuk meg, hogy az humanizmus a gyakorlatban, akkor ez a cél szervesen összefügg a hozzá vezető forradalomnak, a társadalmi forradalomnak a jellegével. Ez a forradalom, vélte Marx, lényegét tekintve tiltakozás az embertelen élet ellen, az ember önfelszabadítási aktusa, amely tudatosan a humanizmus megvalósítására irányul.

„Egy *szociális* forradalom az *egésznek* az álláspontján van azért, – ha csak egy gyári kerületben történnék is meg –, mert az ember tiltakozása az embertelenné vált élet ellen, mert az *egyes valóságos egyén álláspontjáról* indul ki, mert az a *közösség*, melynek tőle való elszakíttóságára az egyén reagál, az ember *igazi* közössége, az *emberi* közösség.”³

Ezért Marx számára a kommunizmus képe mindenekelőtt egy olyan társadalom képe, amelyben az elidegenüléstől megszabadult ember egész, totális embernek bizonyul, olyan embernek, aki maradéktalanul kibontakoztatja személyiségét. Ez Marx számára – ifjúkorától érett koráig, „A tőke” megírásáig – végig a fő cél. Minden egyéb csak eszköz ennek a célnak a megvalósítására.

Marx hamarosan arra a következtetésre jut, hogy az „emberi” és az „embertelen” szónak történeti értelme van. „A német ideológiá”-ban fontos széljegyzetet találunk az élet „elembertelenedésének” kérdésével kapcsolatban; s mielőtt pozitívan vázolnánk fel a marxi kommunizmus képét, ebből a gondolatból kell kiindulnunk.

Stirner, írja Marx, úgy képzei el az ember emancipációjának folyamatát, hogy az emberek eddig egy emberi eszményt teremtettek maguknak és annyira szabadították fel magukat, hogy ehhez az eszményhez legyenek hasonlóak. A valóságban azonban, feleli Marx, az emberek nem annyira szabadították fel magukat, amennyire ezt az emberről alkotott eszmény előírta, hanem amennyire ezt a fennálló termelőerők lehetővé tették. Csakhogy a termelőerők eddig korlátozottak voltak, és a velük folytatott termelés csak akkor tett

2 Ugyanott, 68–69. old.

3 Marx–Engels Művei. 1. köt. 407. old.

fejlődést lehetővé, ha az emberek egyik része a másik rész rovására elégitette ki szükségleteit.

„Ebből magyarázódik egyrészt az az abnormis »embertelen« mód, ahogy az uralom alá vetett osztály a szükségleteit kielégíti, s másrészt az a korlátozás, amelynek keretében az érintkezés és vele az egész uralkodó osztály fejlődik; úgyhogy a fejlődésnek ez a korlátozottsága nemcsak az egyik osztály kirekesztésében, hanem a kirekesztő osztály korlátoztságában is áll és az »embertelen« az uralkodó osztályban szintén megvan... A pozitív kifejezés: »emberi«, megfelel a meghatározott, egy bizonyos termelési fokon *uralkodó* viszonyoknak és a szükségletkielégítés általuk megszabott módjának, ahogy a negatív kifejezés: »embertelen«, megfelel az ugyan-ezen termelési fok által naponként újra előidézett kísérletnek, hogy ezeket az uralkodó viszonyokat és a kielégítés bennük uralkodó módját a létező termelési mód keretében tagadják.”⁴

„Emberi” és „embertelen” tehát nem abszolút fogalmak, hanem történeti kategóriák, és mindig egy adott termelési módra kell vonatkoztatni őket. Az adott termelési mód keretén belül azonban meghatározza őket még valami: az „embertelen” élet elleni társadalmi tiltakozás nézőpontja, és az, hogy az emberek eszményt alkotnak az „emberi” életről.

Ebben a történeti keretben az „emberi” élet csak akkor lehetséges, ha minden elidegenülés megszűnik, elsősorban az ökonómiai. Ez Marx szerint a kommunizmusnak mint rendszernek a fő feladata.

Stirnernek azt a megállapítását, hogy „az egyének önmagukból indulnak ki”, Marx „A német ideológiá”-ban nem cáfolja. Csak azt vitatja, hogy az egyén nincs determinálva; hiszen az embereket már szükségleteik is kényszerítik, hogy különféle kölcsönös viszonyokba lépjenek egymással. Minthogy ebben nem a tiszta énről van szó, hanem a szükségleteknek egy meghatározott színvonalán élő egyénekről, a közöttük mint egyének között fennálló viszonyok a fennálló társadalmi viszonyokat alkotják. Ennek következtében minden egyes egyén fejlődése társadalmilag meghatározott.

Marx ezután áttér az emberek közötti kapcsolatok fokozódó eldologiasodásának vizsgálatára, és megállapítja:

„A jelen korszakban a dologi viszonyoknak az egyének fölötti uralma, az egyéniségnek a véletlenség általi elnyomása legélesebb és legegyetemesebb formáját kapta meg és ezzel a létező egyének elé egészen meghatározott feladatot állított. Azt a feladatot állította eléjük, hogy a viszonyoknak és a véletlenségnek az egyének fölötti uralma helyébe *az egyéneknek a véletlenség és a viszonyok fölötti uralmát helyezze...* éppen a fejlődés egy egészen meghatározott módjától való megszabadulást írta elő. *Ez a jelenlegi viszonyok által előírt feladat egybeesik a társadalom kommunisztikus megszervezésének feladatával.*”⁵

Marx szemében tehát a társadalom kommunisztikus megszervezésének feladata azonos egy olyan társadalom megszervezésének feladatával, amelyben az emberek irányítják a dologi viszonyokat, nem pedig megfordítva. Ez csak „...a kommunista társadalom keretében...” lehetséges, „...az egyetlenben, ahol az egyének eredeti és szabad fejlődése nem frázis...”⁶ Ez a motívum ettől kezdve újra meg újra visszatér, az érett Marx műveiben is: a kommunizmus mint társadalmi rend olyan társadalmi szervezet, amelyben megszűnik az elidegenülés, és a tény jóvoltából lehetővé válik a személyiség teljes és akadálytalan fejlődése.

Nem akarok itt most azzal a problémával foglalkozni, hogy mennyiben lehet teljes az elidegenülés megszűnése a kommunizmusban, hiszen erről már beszéltünk. Marx a jelek szerint, legalábbis egy bizonyos időszakban, hitte, hogy a termelési eszközök magántulajdonának megszüntetésével együtt elhalnak az elidegenülés különböző formái is, pl. a munkamegosztás (a munkával együtt, amelynek helyébe a szabad tevékenység lép). Be kell vallani, hogy a technika és a társadalmi munkamegosztás azóta bekövetkezett fejlődésének fényében Marx ezzel kapcsolatos fejtegetései utópikusnak látszanak. Különösen, minthogy ebben az időszakban a kommunizmust még olyan társadalomnak képzei el, ahol az ember *ad libitum* változtatja foglalkozását, ahol még az

5 Ugyanott, 433. old. – Kiemelés tőlem. – A. S.

6 Ugyanott, 434. old.

olyan tevékenységi formák is minden ember rendelkezésére állnak – mint pl. a festészet –, amelyek sajátos tehetséget feltételeznek.⁷ Csakhogy nem is ez a fontos, hanem az a követelmény, hogy a kommunizmus megvalósítsa a teljes, a totális ember eszményét. Ez a követelmény Marx műveiben ifjúkorától élete végéig újra meg újra jelentkezik. A kommunizmus feladata, hogy mindenki számára biztosítsa személyiségének kifejlesztését. „A német ideológia”-ban Marx erről a következőt írja:

„Azt, hogy a személyi hatalmak (viszonyok) a munka megosztása révén dologi hatalmakká változtak át, nem lehet azáltal ismét megszüntetni, hogy az erről alkotott általános képzetet kiverjük a fejünkéből, hanem csak azáltal, hogy az egyének ezeket a dologi hatal-

7 „Hogy a művészi tehetség kizárólag egyesekben összpontosul s hogy ezzel összefüggésben a nagy tömegben el van nyomva, az a munka megosztásának következménye. Még ha bizonyos társadalmi viszonyok között mindenki kitűnő festő lenne is, ez még egyáltalán nem zárná ki azt, hogy mindenki eredeti festő is legyen, úgyhogy az »emberi« és »egyetlen« munka közötti különbség itt is pusztá értelmetlenségre lyukad ki. A társadalom kommunista megszervezésénél mindenesetre elesik a művész besoroltsága a helyi és nemzeti korlátoltság alá, amely tisztán a munka megosztásából fakad, és elesik az egyén besoroltsága valamely meghatározott művészet alá, amelynél fogva az egyén kizárólag festő, szobrász stb. s már a név is elégségesen kifejezi a művész foglalkozásszerű fejlődésének korlátolt voltát és a munka megosztásától való függőségét. Kommunista társadalomban nincsenek festők, hanem legfeljebb emberek, akik egyebek között festenek is.” (Ugyanott, 386. old.)

Még élesebben jelentkezik ez a felfogás „A német ideológia” egy másik helyén:

„Amint ugyanis a munkát elkezdik megosztani, mindenki egy meghatározott kizárólagos tevékenységi kört kap, amelyet ráerőszakolnak, amelyből nem tud kikerülni; vadász, halász vagy pásztor vagy kritikai kritikus, és annak kell maradnia, ha nem akarja az élet fenntartásához szükséges eszközöket elveszíteni – a kommunista társadalomban viszont, ahol mindenkinek nem csak egy kizárólagos tevékenységi köre van, hanem bármely tetszőleges tevékenységi ágban kiképezheti magát, a társadalom szabályozza az általános termelést és éppen ezáltal lehetővé teszi számomra, hogy ma ezt, holnap azt tegyem, reggel vadászam, délután halászam, este állattenyésztéssel foglalkozzam, ebéd után kritizáljak, ahogy éppen kedvem tartja – anélkül, hogy valaha vadásszá, halásszá, pásztorrá vagy kritikussá válnék. A társadalmi tevékenységnek ez a megrögződése, az, hogy saját termékünk dologi hatalommá szilárdul felettünk, kinő ellenőrzésünk alól, keresztülhúzza várakozásainkat, semmivé teszi számításainkat – ez az egyik fő mozzanat az eddigi történelmi fejlődésben.” (Ugyanott, 34. old.)

makat megint besorolják maguk alá és a munka megosztását megszüntetik. Ez a közösség nélkül nem lehetséges. Csak a másokkal való közösségben kapja meg mindegyik egyén az eszközöket ahhoz, hogy hajlamait minden irányban kiművelje; csak a közösségben válik tehát lehetővé a személyes szabadság.”⁸

Nem egészen két évvel később Marx és Engels így ír a „Kommunista Kiáltvány”-ban:

„Amikor majd a fejlődés folyamán az osztálykülönbségek eltűnnek, és minden termelés a társult egyének kezében összpontosult, akkor a közhatalom elveszti politikai jellegét. A politikai hatalom, voltaképpen értelmében, valamely osztálynak egy más osztály elnyomására szolgáló szervezett hatalma. Ha a proletariátus a burzsoázia elleni harcában szükségszerűen osztállyá egyesül, forradalom útján uralkodó osztállyá teszi magát, és mint uralkodó osztály a régi termelési viszonyokat erőszakkal megszünteti, akkor e termelési viszonyokkal együtt megszünteti az osztályellentétnek, egyáltalában az osztályoknak a létfeltételeit, és ezzel sajátmagának mint osztálynak az uralmát is.

A régi polgári társadalom s a vele járó osztályok és osztályellentétek helyébe olyan társulás lép, amelyben minden egyes ember szabad fejlődése az összesség szabad fejlődésének feltétele.”⁹

Sok esztendővel később pedig, 1875-ben, Marx a „Gothai program kritikája”-ban ismétli meg ezt a gondolatot, ami világosan mutatja a kommunizmusra vonatkozó koncepciójának egységes voltát:

„A kommunista társadalom egy felsőbb szakaszán, amikor az egyének már nincsenek leigázó módon alárendelve a munkamegosztásnak, és ezzel a szellemi és testi munka ellentéte is eltűnt, amikor a munka nemcsak a létfenntartás eszköze, hanem maga lett a legfőbb létszükséglet; amikor az egyének mindenirányú fejlődésével a termelőerők is növekedtek és a kollektív gazdaság minden forrása bővebben buzog – csak akkor lehet majd a polgári jogok szűk látóhatárát egészen átlépni, és csak akkor írhatja zászlajára a társadalom: mindenki képességei szerint, mindenkinek szükségletei szerint!”¹⁰

⁸ Ugyanott, 63. old.

⁹ Marx–Engels Művei, 4. köt. 460. old.

¹⁰ Marx–Engels Válogatott művek. II. köt. 15. old.

Engels, Marxszal szolidárisan, bizonyos gondolatokat még külön ki is emelt. „A kommunizmus alapelvei”-ben, amely a „Kommunista Kiáltvány” előkészítéseképpen íródott, a következőket olvaszuk ezzel a témával kapcsolatban:

„...éppen így a termelésnek az egész társadalom által történő közös üzése és a termelésnek ebből következő új fejlődése egészen más embereket fog megkívánni és létre is hozni. A termelést nem űzhetik közösen olyan emberek, mint a maiak, akiknek mindegyike egyetlenegy termelési ágának van alárendelve, ahhoz van hozzájárólva, általa van kizsákmányolva, akiknek mindegyike csak egy adottságát fejlesztette ki valamennyi többi rovására, s az össztermelésnek csak egy ágát, vagy csak egy ágának az ágát ismeri. Már a mostani ipar is egyre kevésbé használhat ilyen embereket... Ekképpen a kommunista módon megszervezett társadalom alkalmat fog adni tagjainak, hogy mindenoldalúan kifejlesztett adottságaikat mindenoldalúan működtessék...

Ebből következik, hogy a város és falu közötti ellentét ugyancsak el fog tűnni. Az, hogy a földművelést és az ipart ugyanazok az emberek űzik, nem pedig két különböző osztály, ez szükségszerű feltétele a kommunista társulásnak, már egészen anyagi okokból is.”¹¹

Engels sok évvel később, amikor a Dühringgel való polémia terhet vállalta magára, megismétli ezt a gondolatot, és hangsúlyozza, hogy a kommunizmus az elidegenülés megszüntetésével megteremti az ember igazi szabadságának feltételeit. A magántulajdon megszüntetésével el fog tűnni a terméknek a termelő feletti uralma és a piaci anarchia.

„Ezzel válik csak ki az ember, bizonyos értelemben, végérvényesen az állatvilágból, lép át állati létezési feltételekből valóban emberek közé. Az embereket körülvevő életfeltételek köre, amely idáig uralkodott az embereken, most az emberek uralma és ellenőrzése alá kerül, akik most első ízben válnak a természetnek tudatos, valóságos uraivá, mert és amennyiben saját társadalmazásuknak uraivá válnak. Saját társadalmi tevékenységük törvényeit, amelyek idáig idegen, rajtuk uralkodó természeti törvényekként álltak velük szemben, az emberek akkor majd teljes szakismerettel alkalmazzák s ez-

¹¹ Marx-Engels Művei. 4. köt. 360. old.

zel uralkodnak majd rajtuk. Az emberek saját társadalmasítása, amely eddig a természet és történelem által rájuk oktrojáltként állt velük szemben, most saját szabad tettükké válik. Az objektív, idegen hatalmak, amelyek eddig a történelmen uralkodtak, maguknak az embereknek az ellenőrzése alá kerülnek. Csak ettől kezdve fogják az emberek teljes tudatossággal maguk csinálni történelmüket, csak ettől kezdve lesznek meg az általuk mozgásba hozott társadalmi okoknak túlnyomóan és egyre fokozódó mértékben az általuk akart hatásaik is. Ez az emberiség ugrása a szükségszerűség birodalmából a szabadság birodalmába.”¹²

E világfelszabadító tettet végbevenni, zárja le Engels a fejtegetést, a modern proletariátus hivatása. E tett történelmi feltételeit elemezni a proletármozgalom elméleti kifejezésének, a tudományos szocializmusnak a feladata.

Íme, így fest a kommunizmus mint gyakorlati humanizmus. Képét a klasszikusok alapján, amennyire csak lehetséges volt, a saját szavaikkal rekonstruáltuk.

Fölmerül a kérdés, hogy mi az időszerű érték ebben a kommunizmusról alkotott képben? Mit jelent ma azoknak az embereknek, akik korunk konkrét feltételei között más helyzetben építik a szocializmust és ennek következtében más módon is, mint ahogyan Marx és Engels elképzelte?

Két módon közelíthetjük meg ezt a problémát.

Az egyik lehetőség – s ez véleményem szerint a marxizmus álláspontjáról elfogadhatatlan – az, hogy betűről betűre és dogmatikusan elfogadjuk ezt a képet. Ebben az esetben szükségképpen, *ex definitione* feltételezni kell, hogy a kommunizmus olyan rendszer, amelyben az elidegenülést tökéletesen leküzdötték, és hogy ezért minden társadalom, amely igényt tart a kommunista névre, *mentes* az elidegenüléstől. Annak ellenére, hogy ez hamisítatlan dogmatizmus, amely nemcsak az empiria követelményének mond ellent, hanem egészen egyszerűen a józan emberi értelemnek is, sajnos, a marxista propagandairadalomban – amely méghozzá a tudományosság rangjára tart igényt – még mindig megtaláljuk ennek a gondolkodásmódnak a *maradványait*. Ez kétséget kizárólag propagan-

12 Marx–Engels Művei. 20. köt. Budapest 1963. 279. old.

dának is rossz, a szóban forgó írások tudományosságáról pedig nyilvánvalóan még beszélni sem érdemes.

A második lehetőség – s ez véleményem szerint az egyedül helyes – az, hogy történelmi tényként regisztráljuk Marxnak és Engelsnek a kommunista társadalommal kapcsolatos nézeteit (és pedig mind a fiatal Marx, mind az érett Marx elgondolásait), egyidejűleg pedig elemezzük azokat a feltételeket, amelyekről Marx ennek az elgondolásnak a megvalósulását függővé tette. Ennek az elemzésnek az alapján kimutathatjuk, hogy a szóban forgó feltételek bekövetkezése esetén Marxnak ezek az elgondolásai helyesek voltak-e. Ezután empirikus vizsgálatokat kell végezni arra vonatkozólag, hogy nem változtak-e meg ezek a feltételek, s ha igen, milyen gyakorlati következmények adódnak ebből korunk társadalmára nézve.

Óvatosságból azonban – a marxizmusnak e tekintetben semmiféle kétséget sem hagyó útmutatásaiból kiindulva – nem árt azt is mindjárt megjegyezni, hogy az a kísérlet, amelyik Marx csálhatatlanságát akarja írásainak dogmatikus értelmezésével „védelmezni”, egyszerűen illuzórikus, és ellentmond magának Marx tanításának. Végül is Marx nem próféta volt, hanem tudós. A jövőt illető előre látásának – és mint kommunistának kétségtelenül volt előre látása – tudományos jellege volt: kizárólag a tények megállapításából, a fejlődés felismert törvényszerűségeiből és a fennálló állapot megítéléséből állt elő. Egy ilyen előre látás sohasem tarthat igényt arra, hogy a végső legyen, hiszen a valóságról való tudás pillanatnyi állásának függvénye, és ezzel a tudással együtt változásokat szenvedhet. Ha Marxnak a kommunizmusra vonatkozó nézeteiben megtalálhatók az utópikus szocializmus *csökevényei* – és csakugyan megtalálhatók –, akkor ez Marx igyekezete *ellenére* van így, hiszen ő a legélesebben szembeszegezte a maga *tudományos* szocializmusát az *utópikus* szocializmussal. Pszichológiai szempontból bizonyos törvényszerűséget láthatunk ebben: az ember többnyire még akkor is hatása alatt marad az uralkodó nézeteknek, ha élesen harcol ellenük.

Még a forradalmár is, aki küzd bizonyos viszonyok és nézetek ellen, ennek ellenére – legalábbis némely tekintetben – ezeknek a terméke, magán viseli – különösen gondolatvilágában – a bélyegüket. Nem szabad lebecsülni Jahve parancsának jelképes értelmét

sem: aki a rabságban született, az nem léphetett az Ígéret Földjére, – még az sem, aki kivezette a népet a szabadságba.

Marx egyébként már fiatalkorában *expressis verbis* elutasította az ilyen „védelmet”. Élete folyamán sohasem bocsátkozott szívesen „jóslásokba” az eljövendő társadalmat illetően. A legáltalánosabb összefüggésektől eltekintve nem volt hajlandó választ adni a leendő struktúrára vonatkozó kérdésekre, mert valószínűleg az volt a véleménye, hogy a jövő emberei a maguk konkrét tapasztalataival okosabbak lesznek, mint a különféle „jövendőmondók”. Annál is inkább, minthogy Marxnak még élénken emlékezetében éltek az utópisták jövendölései, akik nemcsak azt „tudták”, hogyan lehet a legjobban berendezni a kommunizmus embereinek életét, hanem, mint Fourier, még a jövő emberének anatómiai struktúrájáról is spekulációkba bocsátkoztak. Valószínűleg ezért írta a fiatal Marx egyik Rugénak küldött levelében:

„A külső akadályoknál szinte még nagyobbaknak látszanak a belső nehézségek. Mert ha akörül nincs is semmi kétség, hogy »honnan«, de annál nagyobb a zűrzavar akörül, hogy »hová«. Nem beszélve arról, hogy általános anarchia tört ki a reformerek között, mindegyikük kénytelen önmagának megvallani, hogy semmi pontos elképzelése nincs arról, aminek el kellene következnie. De az viszont éppen előnye az új irányzatnak, hogy *mi nem akarjuk dogmatikusan anticipálni a világot, hanem csak a régi világ kritikája útján akarjuk megtalálni az újat*. Eddig a filozófusok íróasztalukban tartogatták minden rejtély megoldását, és a buta avatatlan világnak csak ki kellett tátania a száját, hogy az abszolút tudomány sült galambja belerepüljön. A filozófia most világivá lett, és a legcsattanósabb bizonyíték erre az, hogy maga a filozófiai tudat nemcsak külsőlegesen, hanem belsőlegesen is átérzi a harc kínját. A jövőt megkonstruálni és egyszer s mindenkorra elintézni nem a mi dolgunk, de annál bizonyosabb az, amit jelenleg el kell végeznünk – *minden fennálló kíméletlen kritikájára gondolok, kíméletlen kritikára abban az értelemben, hogy nem fél eredményeitől, és éppoly kevésbé a meglevő hatalmakkal való konfliktustól.*”¹³

13 Marx–Engels Művei. 1. köt. 346. old. – Részben az én kiemelésem. – A. S.

Ha egyéb nem, már Marxnak ez az igen élesen megfogalmazott álláspontja is feljogosít arra, hogy korrigáljuk a kommunizmusra vonatkozó nézeteit, de legalábbis ne vegyük át őket kritikátlanul, ha ellentmondanak Marx saját alapelveinek.

Ezt az általános tételt még ki kell egészíteni azokkal a konkrét feltételekkel, amelyekről Marx ezt a kommunizmusra és a kommunizmusban élő emberre vonatkozó képét függővé tette, ezek pedig: *a termelési eszközök magas színvonala és a kommunizmus győzelme az egész világon.*

„Ez az »elidegenülés« – hogy a filozófusok számára érthetően fejezzük ki magunkat – természetesen csak két *gyakorlati* előfeltétellel szüntethető meg. Hogy »elviselhetetlen« hatalommá válják, vagyis olyan hatalommá, amely ellen forradalmat csinálnak, ahhoz az kell, hogy az emberiség tömegét teljesen »tulajdonnékülüként« hozza létre, s egyszersmind ellentmondásban a gazdagságnak és műveltségnek egy meglevő világával – amely gazdagság és műveltség a termelőerő nagy megnövekedését, fejlődésének magas fokát előfeltételezi; másrészt pedig a termelőerők e fejlődése (amivel egyben már adva van az emberek *világtörténelmi* – és nem helyi – létezésében meglevő empirikus egzisztencia) már azért is abszolút szükségszerű gyakorlati előfeltétel, mert nélküle csak a *nélkülözést* tennék általánossá, tehát az *ínséggel* szükségképpen ismét megkezdődne a harc a szükségesért s ismét előállna az egész régi szemét... A kommunizmus empirikusan csak az uralkodó népek tetteként »egyszerre« és egyidejűleg lehetséges, ez pedig a termelőerő egyetemes fejlődését és a vele összefüggő világérintkezést előfeltételezi”.¹⁴

Marx ezekből a kommunizmus anyagi előfeltételeire vonatkozó követelményekből sohasem engedett. Nélkülük, mint mondotta, „ismét előállna az egész régi szemét”, és nélkülük a helyi jelenségként létező kommunizmusnak szüntelenül számolnia kellene azzal a veszéllyel, hogy „az érintkezés minden bővülése megszüntetné a helyi kommunizmust”¹⁵. Tegyük hozzá, hogy ezzel minden marxista egyetértett, Lenin is. Lenin még akkor is, amikor az imperializmusra vonatkozó elemzés eredményeképpen lehetőséget látott arra,

14 *Marx-Engels Művei*. 3. köt. 35–36. old.

15 Ugyanott.

hogy a forradalom egy, *egymagában vett országban* áttörje a kapitalizmus láncát, egyáltalán nem úgy gondolta, hogy ez az egyetlen ország a szocializmust építhetné, hanem csak azt, hogy ez lenne az az ország, amely a világforradalmat *megkezdéné*. Lenin a kommunizmus egy országban való megvalósításának lehetőségéről szóló tételt később állította fel, amikor a Szovjetunióban már győzött a forradalom, a világforradalmi hullám viszont elült.

Marx nem látta előre azt a helyzetet, amelyben a szocializmus ma realizálódik. Ostobaság volna zokon venni a történelemtől, hogy fejlődési útja ez és nem másmilyen. Ám ugyanennyire ostobaság volna szemet hunyni ama tény felett, hogy ez a fejlődés *másképpen* folyik, más feltételek között, mint ahogyan eredetileg feltételezték – és változatlanul ismételtetni azokat a régi formulákat, amelyek egy másik szituációból indultak ki.

A mi feladatunk tudniillik pillanatnyilag pontosan az, hogy elemezzük azokat a változásokat, amelyek a kommunizmus megvalósításának feltételei terén ténylegesen mutatkoznak, s ennek alapján következtetéseket vonjunk le arra vonatkozólag, hogy a változott feltételek között milyen utakon halad ez a megvalósulási folyamat.

Ha innen közelítjük meg a problémát, megállapíthatjuk, hogy eddigi elemzéseink során túlságosan könnyen tértünk napirendre a felett a tény felett, hogy a történelem módosította a marxi tételt, melynek értelmében a kommunizmusnak egyszerre kell győznie az egész világon. Nem arról van szó, mintha kérdésessé kellene tenni Leninnek azt az imperializmusra vonatkozó elemzését, amelynek alapján megállapította, hogy a kapitalizmus láncát át lehet törni a leggyengébb láncszemnél. Hiszen a történelem igazolta ennek a tételnek a helyességét. Amikor azt mondom, hogy túlságosan könnyen tettük túl magunkat a problémán, arra gondolok, hogy nem vettük eléggé figyelembe, milyen következményekkel jár ez a módosulás a kommunizmust illető elképzelésre, főleg pedig a kommunizmusban élő ember problémájára nézve. Hiszen Marxnak az az elgondolása, hogy a kommunizmus embere univerzális, személyiségének kibontakoztatása szempontjából totális ember lesz, határozott anyagi előfeltevésen nyugodott, a termelés olyan fejlettségi szintjén, amikor hamarosan maradék nélkül kielégíthetők az összes emberi szükségletek (Marx realista volt, előre látta, hogy ellenkező

esetben előlről kellene kezdődnie „az egész szemétnék”), továbbá azon az előfeltevésen, hogy olyan politikai helyzet alakul ki, amelyben – összefüggésben a szocializmus világméretű győzelmével – lehetővé válik az államnak, az elidegenülés e különlegesen kínos formájának gyors elhalása. Emellett azonban Marx koncepciója *implicit*e azt a feltételt is tartalmazta, hogy az új rend kialakítására hivatott emberek magas színvonalú demokratikus iskolázáson mennek keresztül és csak e sokesztendőös hagyomány birtokában fognak hozzá ehhez a műhöz. Míg a szokásos elemzések a termelőerők fejlettségi színvonalának kérdését figyelembe veszik – bárha rendkívül óvatosan és (tekintettel arra a tényre, hogy a szocializmus körébe olyan fejletlen országok is bekerültek, mint pl. Kína) többnyire azzal a helytelen fenntartással, hogy ez a feltétel csak a múltra érvényes és ma már nincs jelentősége –, míg tehát a termelőerők kérdését figyelembe veszik, az állam kérdését alig említik, és tökéletesen figyelmen kívül hagyják a szocializmus emberi bázisának kérdését. Ez természetesen helytelen, különösen ha tisztában vagyunk azzal az alapvető ténnyel, hogy a kommunizmus mindenekelőtt az emberek ügye. Az ember azonban a viszonyok összességétől függően változik, s e viszonyokhoz hozzátartozik a kulturális háttér is, valamint az emberek társadalmi életformáinak a hagyománya. Mármint a termelési eszközök fejlettsége terén mutatkozó lemaradásokat viszonylag könnyű behozni. Mint ezt a szocialista országok, bizonyos esetekben pedig tőkésországok (pl. Japán) példája mutatja, ez aránylag gyorsan megoldható. Sokkal nehezebb megváltoztatni a termelési folyamatban az emberi faktort, amit világosan bizonyít az a tény, hogy ugyanannak a technikának eltérő kulturális és civilizációs miliőben más és más a hatékonysága. Az emberi faktor azonban ott a legmakacsabb, ahol azoknak az emberek közötti kapcsolatoknak a megváltoztatásáról van szó, amelyekből a kultúra mint egész összeáll. És ebből a szempontból kell értelmeznünk a kommunizmus marxi embereszményét: olyan ember ez, aki megszabadult mindennemű elidegenüléstől, és ennek folytán teljes és mindenoldalúan kibontakozott személyiséggel rendelkező totális ember.

Ebből a szempontból az összes társadalmi feltételek, a társadalom anyagi alapját is beleértve, csupán a célhoz vezető eszközt jelentik, nem pedig magát a célt.

Mindez együttvéve bonyolult és sokoldalúan összekapcsolt probléma, amely felett hallgatólag, bár tökéletesen jogosulatlanul, napi-rendre szoktak térni: mit kezdjünk a kommunizmus marxi ember-eszményével? Hogyan és mennyiben valósíthatjuk meg ezt az eszményt az adott feltételek között?

Nem kétséges ugyanis, hogy a dráma más színpadon játszódik és mások a dráma szereplői (*dramatis personae*), mint ahogyan Marx elképzelte volt. Ezért magának a drámának is másként kell lejátszódnia, és nincs mit csodálkozni, ha a cselekmény nem egyezik Marx szövegeivel. Nincs hát semmi értelme úgy szavalni ezt a szöveget, mintha mi sem változott volna. A kérdés tudniillik az, hogy tekintet nélkül a formában és a konkrét cselekményben bekövetkezett változásokra, a dráma tartalma *azonos* maradjon-e vagy sem. Erre a kérdésre azonban csak egy válasz lehetséges: *igen*.

Nem adhatjuk fel azt a követelményt, hogy megteremtsük a kommunizmus új emberét, anélkül, hogy fel ne adnánk magát a kommunizmust is. Elvégre a kommunizmus – legalábbis marxi elképzelésében – humanizmus a gyakorlatban. Különböző korrekciókat is végrehajthatunk Marx nézetein, megtisztíthatjuk őket az „ifjúkori bűnöktől”, elkönnyelhetjük őket úgy, mint az utópikus szocializmus maradványait vagy egyszerűen a még ifjú Marx hiányos élet-tapasztalatának következményeit, de az alapelvekhez akkor sem lehet hozzányúlni. Az a követelmény tehát, hogy a kommunista társadalom tagja új arcú ember legyen, érinthetetlen, s csak a követelmény megvalósításával kapcsolatos elképzeléseket lehet – és kell – korrigálni. Itt ugyanis nem érvényesül automatikusan sem a társadalom gazdasági alapjának a társadalmi tudatra gyakorolt hatása (ilyen nézetekkel sem a fiatal, sem az érett Marxot nem lehet megvádolni, ha felfogását valóban ismerjük), sem nem köt minket valamiféle „hűség” azokhoz az elképzelésekhez, amelyeket Marx ezzel kapcsolatban megfogalmazott. Nemcsak azért nem, mert az így értelmezett „hűség” a marxizmus szellemétől idegen dogmatizmussal egyértelmű, hanem azért is, mert a változott feltételek nemcsak megengedik, hanem parancsolóan elő is írják nekünk, hogy ezt a kérdést újra végig gondoljuk.

Leküzdhető-e a szocialista társadalomban az elidegenülés valamennyi formája? Hogyan lehet és hogyan kell harcolni ennek a cél-

nak az eléréséért? Ez a kérdés áll a középpontban, elméletileg és gyakorlatilag, amikor a kommunizmus emberének kialakítása napirendre kerül.

A szocialista forradalom tapasztalatai – amelyek ma már nem szorítkoznak egyetlen országra – azt mutatják, hogy ez a forradalom semmiképpen sem jelenti az elidegenülés megszűnését. Az különböző formákban a szocialista forradalom győzelme után is fennmarad. Erre természetesen azt lehet mondani, hogy az elidegenülés csak a magasabb fejlődési szakaszban, a kommunizmusban szűnik meg, egy olyan állapotban, amelyet a világon még egyetlen társadalom sem valósított meg (és amely a forradalom világméretű győzelméig nem is valósulhat meg, már csak azért sem, mert mindaddig megmarad az állam mint politikai intézmény, márpedig a kommunizmus *ex definitione* állam nélküli társadalmi rend), és hogy ennek folytán korai még ítéletet mondani arról, lesz-e elidegenülés a kommunizmusban. Ez a fenntartás jogosult, ám egyáltalán nem következik belőle, hogy ne volna jogunk megvizsgálni a szocialista társadalom idevágó tendenciáit, amelyek egyébként igen sokatmondóak a tekintetben, hogy mekkora valószínűséggel fognak megoldódni a jövőben a minket érdeklő kérdések. Ez a szemrehányás mindenestre azoknak a nemtörődömsége ellen is irányul, akik egész egyszerűen – bár minden alap nélkül, illetve legfeljebb azon az alapon, hogy dogmatikusan ismételtetik Marx nézeteit – kijelentik, hogy a szocialista társadalomban eltűnik az elidegenülés, mert *ex definitione* el kell tűnnie (ami egyébként még akkor is helytelen, ha betűszerint értelmezzük Marx szövegeit, hiszen azokban a kommunizmusról van szó, nem pedig alacsonyabb szakaszáról, a szocializmusról).

A szocialista forradalom rendelkezésünkre álló tapasztalatai azt mutatják, hogy a termelési eszközök magántulajdonának *intézményét* megszüntetve nem várható az elidegenülés automatikus megszűnése, még az ökonómiai elidegenülése sem. A forradalom nem szünteti meg automatikusan a munkamegosztást (és vele a munkafolyamatot). Ellenkezőleg, az iparfejlesztés fokozásával szélesíti és mélyíti ezt a munkamegosztást. A forradalom azonban a terméknek a termelőhöz viszonyított elidegenülését sem számolja fel automatikusan és végérvényesen, továbbá nem vet véget a pénz és a pénz

által betöltött társadalmi funkció elidegenülésének, sőt, az embernek a magántulajdonhoz való viszonyát sem változtatja meg automatikusan. Ellenkezőleg, ez a viszony különlegesen tartósnak mutatkozik; az intézmény megszüntetése ellenére továbbra is fennmarad. Gondoljunk csak arra, hogy ha valakinek amputálják egy végtagját, olyan élesen érzi benne a fájdalmat, mintha még mindig megvolna! Lehet, hogy ez a hasonlat sántít, de van benne valami, amire érdemes figyelni: annak, hogy a betegnek „fáj a lába”, holott amputálták és nem *fájhat*, az az oka, hogy továbbra is megvan az idegrendszer azokkal az idegközpontokkal, amelyek fájdalomérzetet tudnak kelteni, s csak a fájdalom lokalizálása téves. Vajon nem hasonlatos-e ehhez a magántulajdonhoz való viszony esete, amikor is egy bizonyos alakjában „amputálták”, de a társadalmi termék forgási folyamatában nem elég mélyrehatóak a változások ahhoz, hogy az emlékek is kiküszöbölődjenek az emberek lelkületéből?

Mindenesetre látnivaló, hogy a szocialista társadalomban még a gazdasági elidegenülés sem tűnik el automatikusan, s a társadalmi tulajdon kárára szolgáló bűncselekmények elleni harc tapasztalata bizonyítja, hogy ez az elidegenülés újra meg újra erősen érezhetővé válik.

Ami az elidegenülés egyéb formáit illeti, pl. a politikait és az ideológiákat, a történelmi tapasztalat ezeket is tartósabbnak és mélyebb gyökerűnek mutatja, mint ahogyan eredetileg feltételezték. Az új ember kialakulása szempontjából nézve a dolgot, itt elsősorban az elidegenülés mindkét formájával összefüggő nacionalizmusról és fajgyűlöletről kell beszélni mint amelyek az internacionalizmus kiáltó ellentéteiként különösen fájdalmasak, s egyben – mint azt a szocialista társadalom fejlődése mutatja – nehezen leküzdhető akadályok a kommunista korszak embereszményének megvalósítása felé vezető úton.

Ami az elidegenülés egyéb formáit illeti – mint már mondtuk –, mindenképpen kétségesnek látszik, hogy eltűnhetnének a társadalmi élet jelenlegi állapotában és jelenlegi szervezeti lehetőségei mellett, még ha a kommunizmus teljesen megvalósult is. Itt elsősorban az államról mint a társadalmi élet igazgatási apparátusáról van szó, valamint arról a hatásról, amelyet ennek a bürokratikus és szükség-

képpen hierarchikusan felépülő apparátusnak a további fennállása az emberi lelkültre gyakorol.

Ehhez járul még fontos tényezőként az is, hogy a szocializmus olyan körülmények között valósul meg, amikor fennáll a kapitalizmus és befolyást gyakorol a szocialista világban élő emberek tudatára, sőt a két rendszer között egyre élénkebbek és egyre nyíltabbak a legkülönbözőbb kapcsolatok. Marx ezt sem látta előre, s ez a tényező annál inkább megnehezíti a sokféle elidegenülés leküzdését, minthogy az egymás mellett élés folyamata – amint azt ma általánosan feltételezik – igen tartós lesz. A jelenlegi társadalmi és politikai feltételek között a tőkés világban várható változások (itt most kizárólag a legfejlettebb tőkésországoiról van szó) minden valószínűség szerint evolúciós jellegűek lesznek, s nehezen képzelhető el, hogy a két világ – a szocialista és a tőkés világ – kapcsolatai csakis a szocialista világnak a tőkés világra gyakorolt egyoldalú befolyásán fognak nyugodni.

Az eddigiekben csupán futólag tekintettük át mindazokat a problémákat és nehézségeket, amelyekben konkrét alakot ölt az általános és bizonyos értelemben banális, mindamellett következményeiben nagy horderejű tétel, hogy más helyzetben vagyunk, mint amelyet Marx képzelt el, amikor a kommunizmus emberének perspektíváiról beszélt.

Mi okosat mondhatunk hát ezekről a perspektívákról gyakorlati szempontból? Elsősorban ugyanis erről van szó, ha világosan látjuk a tényleges helyzet jellegét, amely egészen más és sokkal bonyolultabb, mint amit Marx előre látott, és ugyanakkor meg akarjuk tartani mint célt Marxnak a kommunizmussal kapcsolatos embereszményét, legalábbis egy *limes* értelemben, amely felé törekszünk. Erre a kérdésre véleményem szerint magánál Marxnál találjuk meg a választ, nevezetesen abban a koncepciójában, hogy a kommunizmus mozgalom, amely megváltoztatja a valóságot, nem pedig állapot. Másutt már idéztük Marx idevágó állásfoglalását; minthogy azonban fejtegetéseink szempontjából igen fontos, hadd ismételjük meg itt is:

„A kommunizmus szemünkben nem *állapot*, amelyet létre kell hozni, nem *eszmény*, amelyhez a valóságnak hozzá kell igazodnia.

Mi kommunizmusnak a *valóságos* mozgalmat nevezzük, amely a mai állapotot megszünteti.”¹⁶

Marxnak ez a megnyilatkozása tökéletesen összevág azzal, hogy mindig tiltakozott a kommunista társadalom képének utópikus megkonstruálása ellen. Mint láttuk, e konstrukciókkal már egyik Rugéhoz intézett levelében a fennálló világ reális kritikáját szegezi szembe. Megváltoztatni a fennálló világot, küzdeni a fennálló rossz ellen, nem pedig a prófétát játszani, aki lefesti a jövőt, annak ellenére, hogy az részleteiben sohasem látható előre – ez Marx jel-szava. Ennek látszólag ellentmondanak bizonyos megnyilatkozásai, amelyekben a kommunizmus emberéről beszél. De, mint már mondtuk, Marx nem szabadult meg, gyakorlatilag nem szabadulhatott meg teljesen azoknak az utópisztikus koncepcióknak a nyomásától, amelyek ellen küzdött. Annál is kevésbé, minthogy a kommunizmus emberéről mint ideálról, mint modelltől, mint egy végtelen megközelítési folyamatban szüntelenül elérni kívánt *limes*-ről alkotott képe nélkülözhetetlen a kommunista társadalom előrelátásához. Elvégre Marx csak arról beszél, milyen legyen a kommunizmus embere, nem pedig arról, hogy hogyan kell kialakítani. Egyébként Marx bizonyos megnyilatkozásaiból határozottan az a benyomása támad az embernek, hogy ez az utóbbi kérdés nem is érdekelte túlságosan, de a mozgalom akkori szakaszán és az akkor rendelkezésére álló tudás és tapasztalat mellett ez megbocsátható volt. Hiszen ez akkor nem volt gyakorlati probléma. Egészen más a helyzet ma, a mi számunkra: ez a szocializmust építő társadalom egyik legfontosabb és talán legnehezebb problémája.

Ebben a helyzetben az egyetlen értelmes kiút az, hogy visszanyúljunk Marxnak azokhoz a szavaihoz, amelyek szerint a kommunizmus nem valamilyen kész, előre kieszelt *állapot*, amelyet meg kell valósítani, hanem a harc *folyamata* az ellen, ami egy bizonyos értékrendszer világánál nem állja ki a kritikát. Ha ezt az általános megfogalmazást lefordítjuk a kommunizmus emberéről szóló elmélet nyelvére, azt mondhatjuk, hogy ma a feladat új embert nevelni, vagyis olyan nézeteket és érzületeket ültetni el az emberekben, amelyek elutasítják a társadalmi életben az elidegenülés jelenségeit

és üdvözlük az olyan helyzetet, amelyben ezek a jelenségek le vannak küzdve.

Lehet, hogy mindez banalitás. Felfogás és értelmezés dolga, mert lehet tartalomban és következményekben igen gazdag is.

Természetesen nemcsak a marxisták tudják, hogy az embert nevelni kell. A marxisták szemében ez merőben formális, sőt, azt mondhatnám, elértéktelenedett tézis. Melyik marxista nem mondta még el, hogy az új embert először meg kell teremteni, ki kell alakítani, hogy ez a szocializmus építésének egyik fő feladata, hogy a kommunizmusnak egy új fajta ember társadalmi rendjének kell lennie stb.

Egy dolog az, ha az ember kívülről megtanult frázisokat ismételtet, és olykor egy idő múlva már észre sem veszi, hogy tiszta szócséplés, amit művel, hogy érzéketlenné válik a szó és a tett, az elmélet és a gyakorlat ellentétére. És egészen más dolog tudomásul venni a kimondott szavak konkrét tartalmát és levonni a belőlük folyó *gyakorlati* következtetéseket. Akkor és csakis akkor nyer új színezetet és jelentőséget az az általános tétel, hogy már a mi nem tökéletes viszonyaink és társadalmi feltételeink között is nevelni kell a kommunizmus új emberét, az a tétel, amely nem jelent egyebet, mint hadüzenetet az embernek a különféle elidegenülésekben gyökerező negatív tulajdonságai ellen. Egy biztos, hogy ebben az esetben semmiképpen sem lesz többé banális.

Azt akarnám ezzel mondani, hogy a szocializmus építésének eddigi gyakorlatában szem előtt tévesztették az új ember kialakításának ügyét? Hogy sem az elméleti, sem a gyakorlati cselekvés nem ebben az irányban haladt? Hogy az ilyen irányú szükséges – és pedig igencsak mélyreható – átalakulások nem történtek meg? Az ilyen megállapítás nyilvánvalóan alaptalan és téves volna. Hanem azt állítom, és a fentebbieknek tulajdonképpen ez az értelme, hogy nemcsak nem szenteltek elég nagy figyelmet az ügynek, hanem helytelenül foglalkoztak vele; hogy az emberek tudatának és érzületének a szocialista társadalmakban lejátszódó átalakulási folyamatai alapján véve spontán folyamatok voltak, a lezajló szocialista változások következtében álltak elő; hogy a tudatos cselekvés ezen a területen elégtelen volt és helytelen, különösen olyankor, amikor a hagyományos frazeológia ellentmondott a gyakorlatnak; hogy

ezért ebben a szférában másként, konkrétabban és ennél fogva hatékonyabban lehet és kell cselekedni. Az alábbiakban éppen ezt szeretném kimutatni egy példán.

A francia forradalom jelszavai, „szabadság, egyenlőség, testvériség”, az akkori konkrét viszonyok között a polgári forradalom harci jelszavai voltak. Tartalmuk azonban mélyebb ennél, mert a burzsoázia a kiélezett forradalmi harc pillanatában a népi érdekek szószólójának szerepét öltötte magára, hiszen mást nem is tehetett, ha győzni akart. Ezért nem csoda, hogy mi ma, amikor megoldásokat keresünk a minket kínozó problémákra, megoldásokat dolgozhatunk ki olyan jelszavaknak a talaján, amelyeket még a francia forradalom hirdetett meg az emberrel és az embernek a társadalmon belüli sorsával kapcsolatban. Ezeknek a jelszavaknak és törekvéseknek a konkrét tartalma változik, általános formájuk és alakjuk azonban azonos marad.

A kommunista társadalom emberéről kialakított eszményben olyan tulajdonságok vannak előtérben, amelyek ellentétei az osztálytársadalom viszonyai között, annak tagozódása, gazdasági és társadalmi egyenlőtlensége talaján kialakult ember nézeteinek és érzületeinek. Az „egyenlőség” mint jelszó a tiltakozást fejezi ki a gazdasági és társadalmi elidegenülés ellen, amely deformálja az emberek lelkületét, s nemcsak a kizsákmányoltak és elnyomottak személyiségének kibontakozását szorítja korlátok közé, hanem a kizsákmányolókat és elnyomókat is, akik maguk is áldozatai ugyan-ezeknek – bár az ő esetükben más módon érvényesülő – korlátozásoknak és torzulásoknak. Ez a probléma legalább két formában jelentkezik, s mindkettő égetően időszerű abban a társadalomban is, amelynek feladata egy új embertípus kialakítása: nevezetesen a gazdasági elidegenülés és a társadalmi elidegenülés.

Az új társadalom emberének kifejlesztésében a legfontosabb feladat az, hogy minél tartalmasabb és sokoldalúbb személyiséggé váljék. Ezt úgy érzük el, hogy megszüntetjük az önállósult termékeknek az ember feletti uralmát, azt az állapotot, amelyben a termékek rabszolgájukká teszik saját megalkotójukat. Ez rendkívül kézzelfoghatóan mutatkozik meg az ember gazdasági tevékenységének szférájában. Itt az emberi személyiségre gyakorolt hatás szempontjából különösen élesen és áldatlanul jelentkezik az ember által lét-

rehozott termékek (és az emberek közötti viszonyok) önállósulásának problémája. Ezek az elemek nemcsak önállósulnak létrehozójukkal szemben, hanem az embertől független működésük folyamán egyenesen ellenséges erőkként lépnek fel velük szemben. Az „ökónómiai elidegenülés” kifejezés mögött megbúvó számos probléma között vannak olyanok, amelyek – mint pl. a munkamegosztásnak és a munkafolyamat jellegének következményei – maguknak a termelőerőknek és termelési viszonyoknak a feltartóztathatatlan fejlődésével függnek össze, és amelyek ellen nem sokat tehetünk az emberek befolyásolása útján, de vannak mások, amelyek – mint pl. a magántulajdonhoz és a pénzhez való viszony – közvetlenül az emberek nézeteivel és érzületeivel függnek össze. A szubjektív tényező természetesen ebben az esetben is az adott objektív helyzet függvénye s nagymértékben függ azok változásától, de azért itt, legalábbis bizonyos mértékig, szerephez jut a szubjektív faktornak, az emberek nézeteinek és érzületeinek autonómiája is, úgyhogy e tekintetben a nevelési tényező különleges jelentőségre tesz szert.

Az ebben a szférában előtérben álló nevelési követelmény a legfömlörebben abban a követelésben foglalható össze, hogy az egyén érezze azt, hogy magánérdeke egybeesik társadalmi érdekével, tehát eszerint is viselkedjék. Ez korántsem azt a követelményt jelenti – mint ahogyan olykor gondolni szokták –, hogy meg kell szüntetni az egyedi ember individualitását vagy egyéni érdekeit (még a gazdasági természetűeket is), hanem csak azt, hogy *társadalmi* érzületet kell benne kialakítani, vagyis olyat, amelyre nem jellemző az egoizmus. Ez nem mond ellent sem az egyedi ember individualitásának, sem sajátos érdekei érvényesítésének, hanem csak ezen individualitás és ezen érdekek egy bizonyos fajta értelmezésének, a leplezetlen önzés szellemében való felfogásának mond ellent. (Egyébként az e fajta értelmezés, ha közelebbről vesszük szemügyre a dolgot, magának az egyén jól felfogott érdekének is ellentmond.) Ez a követelmény az osztályokat még nem ismerő társadalmakban magától értetődik; bizonyos korlátok között pedig a kapitalizmust megelőző társadalmakban is érvényesült. A gazdasági önzést ugyanis csak a tőkés rendszer avatta életelvvé. Itt ugyanis atomizálódtak az áru-termelők érdekei, minthogy számukra a piaci verseny a gazdasági tevékenység alapvető formája, és ezért a pénz a legmagasabb érték.

A fent jelzett követelmény tehát első pillantásra szerény és egyszerű, még ha következményeiben nagy horderejű is: ki kell küszöbölni az emberek lelkiületéből az árugazdaság következményeit, különösképpen a tőkés árugazdaság következményeit. Más szavakkal: azt kell elérni, hogy az ember azzal a meggyőződéssel cselekedjék, hogy saját jól felfogott érdekében mindig szem előtt kell tartania a többi ember érdekét, vagyis a társadalmi érdeket. Ez egyben azt jelenti, hogy az így kialakított gondolkodásnak megfelelő viselkedési parancsokat és tilalmakat kell tartalmaznia azoknak a normáknak a keretei között, amelyek a szó mindennapi értelmében vett tisztességes embert jellemeznek. Vagyis az emberek ma uralkodó mentalitása felől nézve nem kis dologról van szó. Mert arról van szó, hogy az ember ne csak a lopást tartsa tisztességtelennek és becstelennek, hanem az olyan egoisztikus viselkedést is, amely a tőkés társadalom normái szerint tökéletesen és maradék nélkül beleillik a becsületesség és a tisztesség keretei közé.

Ez azonban nyilvánvalóan csak azért látszik maximalizmusnak, mert a gazdasági és társadalmi változások folyamatai rendkívül hosszadalmasak és rendkívül mélyen rejlő rétegekben zajlanak. Nem vitás, hogy az árutermelőre jellemző egoista beállítottság és mentalitás nem vele született valami, hanem meghatározott termelési viszonyok eredménye. Ezekkel a viszonyokkal együtt jön létre és velük együtt tűnik el.

Ez az elhalási folyamat azonban nem automatikus, már csak azért sem, mert itt a tudati szféra jelenségeivel van dolgunk; mindezenre azonban társadalmilag egyáltalán nem közömbös a folyamat *üteme*.

Az emberek tudatának e nagyarányú, mondhatnám korszakos és forradalmi megváltozásán kívül azonban mindennapi életünkben kisebb problémák is előfordulnak, amelyek a nevelő behatás számára annál hozzáférhetőbbek: terjeszteni kell a becsületességnek minden társadalomban érvényes normáit, ha csak azt a minimális követelést is, hogy az emberek ne lopjanak. Amíg ugyanis az emberek vétenek a primitív becsületesség ellen – és a szocialista társadalmakban a társadalmi tulajdon sérelmére elkövetett visszaélések miatti eljárások világosan mutatják, hogy nem ritkán vétenek –, addig meglehetősen szkeptikusan kell fogadnunk az elidegenülés

megszüntetéséről s a magánérdek és a közérdek összeolvasztásáról szóló tudós fejtegetéseket.

Vajon hozott-e valami újat a rendszerváltozás e különböző problémák területén? Kétségtelenül. Roppant következményekkel járt e tekintetben a forradalom, és nem szabad szemet hunyni e változások fölött csak azért, mert még mindig előfordulnak a társadalmi tulajdon sérelmére elkövetett lopások és e tulajdonnal való visszaélések, mert a magánérdek még mindig nem azonos a társadalmi érdekekkel.

Vegyük pl. a pénzhez való viszonyt. A szocialista társadalomban az emberek gondolkodásában az egyik legjellemzőbb – és igen gyors ütemben végbemenő – változás az, hogy eltűnőben van a pénzhez mint a kincsképzés középhez való bálványozó viszony. A tőkésországokban ez rendkívül feltűnő jelenség. Nemcsak jelmekeket tör meg, hanem az emberek életét is tönkreteszi a pénzcsinálás taposómalmába kényszerítve őket. Ez a változás könnyen megmagyarázható: nincs ok, nem érdemes kincset gyűjteni. Vagyont nem lehet gyűjteni, bebiztosítania magát nem érdemes az embernek, hiszen úgyszólván kap munkát –, hát akkor minek? A változás tehát nem valamilyen erényből fakadt, hanem a tényleges viszonyokból, de hát éppen az ilyen változás a legjobb, mert a legmaradandóbb. Azt azonban nem lehet sem kiszámítani, sem előre látni, hogy milyen következményekkel jár majd ez az emberi jellem szférájában.

Ezeket a magántulajdonhoz való viszony szférájában bekövetkező változásokat, amelyek kihatnak az egész emberi személyiségre, a szocialista forradalom úgyszólván automatikusan idézi elő. Így például azt is, hogy a vagyon nem játszik többé szerepet az ember társadalmi értékelésében, a társadalmi hierarchián belüli elhelyezkedésében. Természetesen van becsülete a pénznek, a remete a szocialista társadalomban sem tömegjelenség, de nem a pénz garantálja a társadalmi helyzetet. Ez a helyzet homlokegyenest ellenkezik az Amerikában uralkodó helyzettel, és kétségkívül ez a kedvezőbb az emberi személyiség egészséges fejlődése szempontjából.

Általánosítva azt mondhatnánk, hogy a termelési eszközök magántulajdonának megszüntetése elvágja a magántulajdonra támaszkodó társadalmi kiváltságok gyökereit, s ezzel megszünteti azt az állapotot, amikor a pénz jelképezi tulajdonosának társadalmi hely-

zetét. Egyidejűleg megindul egy olyan folyamat, amelynek következményei részint azonnal világosan megmutatkoznak, részint rejtett, lappangó formában kezdik megváltoztatni a társadalmi életet.

Érdekes problémát tartalmaz a következő pragmatikus kérdés: hogyan gyorsíthatjuk meg ezt a folyamatot, amelynek során megváltozik a magántulajdonhoz való viszony, és létrejön az emberek tevékenységében egy, a szocializmus szempontjából egészséges viszony a magánérdek és a társadalmi érdek között?

Világos, hogy ezek a változások, mint minden tudati változás, nem játszódnak le gyorsan, s a társadalmi életben bekövetkező reális változásoktól függenek. Engem itt most elsősorban ez utóbbiak érdekelnek.

Itt mindenekelőtt olyan jelenségeket említhetünk, mint pl. a tulajdon halmozására irányuló törekvés csökkenése (mert nem származik belőle profit), a társadalmi tulajdon elleni kisebb vétségek gyűrűlése a lakosság emelkedő általános életszínvonala következtében, a társadalmi tulajdon megsértéseit elítélő közvélemény stabilizálódása, amely abban a mértékben növekszik, ahogy a szocialista termelési viszonyok megszilárdulnak, és így tovább és így tovább.

Mindezek olyan változások, amelyekhez időre s emellett az emberek tudatának megfelelő befolyásolására van szükség. A befolyásolás legfontosabb eszköze a *gyakorlati példamutatás*, mert *verba volant, facta trahunt*.

Van az életnek egy területe, amelynek látszólag csekély köze van ezekhez a problémákhoz, de mégis nagy hatással van alakulásukra. Azokra a tényezőkre gondolok, amelyek a társadalom belső struktúráját kialakítják, nevezetesen a társadalom elitjének jellegére és törekvéseire. Ezek a tényezők ugyanis létrehozzák a társadalmi értékeknek egy bizonyos fajta hierarchiáját és kidolgoznak egy személyiség-modellt, ami azután kihat a társadalomra. Ez igen fontos tényező a társadalmi élet reális változási folyamatában. Összefüggése a magán- és a társadalmi érdekhez való viszonnal is lényeges, ha nem is mindig jelentkezik világosan.

Az előttünk álló nevelési probléma voltaképpen arra a feladatra redukálható, hogy legyőzzük a társadalom tagjainak önzését, amely – mint már mondtuk – a tőkés társadalom terméke. Ez az önzés a kapitalizmusban, amely külsőleg az embernek abban a törekvésé-

ben jelenik meg, hogy mindenáron meggazdagodjék, a konkrét társadalom emberi sztereotípiájának, személyiség-modelljének döntő elemévé válik. Jellemző vonása az az igyekezet, hogy fölébe emelkedjék másoknak, hogy – elsősorban anyagi – fölénye révén uralkodjék más emberek felett. A kommunizmus emberének személyiség-modellje ezzel homlokegyenest ellentétes jegyeket mutat. Ezek közül, ebből a szempontból nézve, a mérsékelt egyenlőség az uralkodó. Mindenesetre ebben a személyiség-modellben semmiféle szerepe nincs az anyagi fölénynek, és ismeretlen az ennek megfelelő érzület. Itt természetesen az eszményről beszélünk, amely felé törekszünk, és tökéletesen tisztában vagyunk azzal, hogy ezen a téren olyan érzületekkel van dolgunk, amelyek, ha egyszer kialakultak, rendkívül makacsok.

Ha már nevelő eszközökről van szó, általánosítva a következőket mondhatjuk. A feladat az, hogy gyakorlati példamutatás és eszményi befolyásolás révén elterjesszünk egy helyesen értelmezett egyenlőséget, amely kiküszöböli a vagyonszerzésre irányuló törekvést, az embereknek azt az igyekezetét, hogy magántulajdonuk növelése útján emelkedjenek társadalmilag. A cél ugyanis nem az, hogy az embereket önmegtagadókká tegyük; ellenkezőleg, a kommunizmus arra törekszik, hogy minden embernek megszerezze a legteljesebb életörömet, annak minden formájában, és nem is valamiféle abszolút egyenlőséget akarunk példaképpül állítani az emberek elé, hiszen az ilyesmi ellentmond a józan emberi észnek, ha figyelembe vesszük az embereknek és szükségleteiknek különbözőségét, azonkívül idegen is a marxizmustól. A kommunizmus tehát megtartja a személyi tulajdont, megtartja ebben a tekintetben az emberek közötti különbségeket. Csak az ellen küzd, hogy ezek a különbségek befolyásolják az emberek társadalmi helyzetét, vagyis az emberek érzületének és személyiségüknek megfelelő megváltoztatására törekszik.

Le kell szögezni, hogy az ehhez a célhoz vezető úton nemcsak egy bizonyos érzület az akadály, amely a hagyomány erejénél fogva még mindig él az emberekben, vagy a magántulajdon rendszerében élő országokból hatol be, hanem ilyen szerepet tölt be magának a szocialista társadalomnak az életében is mindaz, ami egyenlőtlen tendenciákat kelt és éltet, mindaz, ami a szocialista társadalom

sztratifikációjába bevezeti az emberek anyagi helyzetét túlságosan differenciáló tényezőket és egy gazdaságilag is kívánatos elitet teremtet. Ez egészségtelen étvágyakat és tendenciákat ébreszt a társadalomban, amelyek, ha másként nem elégíthetők ki, a gazdagodásra irányuló erősödő törekvésben keresnek kiutat: az emberek igyekeznek úgy élni, mint a „hatalmasok”. *Exempla trahunt*. Annál is inkább, minthogy az egyes csoportok életszínvonala között számottevőek a különbségek, és a létminimum még mindig alacsony.

A szocialista társadalmak fejlődésében kell egy hosszú átmeneti időnek lennie, amelynek folyamán a legkülönbözőbb okokból továbbra is éles különbségek állnak fenn az emberek helyzetében: nemcsak anyagi tekintetben, hanem olyan vonatkozásokban, amelyek a város és a falu, illetve a szellemi és a fizikai munka közötti különbségekkel kapcsolatosak, továbbá a hatalmi apparátusban elfoglalt helyzettel stb. stb. Már ebből az okból is kialakul az a helyzet, hogy a szocialista társadalmakban, a hagyományos osztályok eltűnésének tendenciájával párhuzamosan, újfajta társadalmi tagozódás jelentkezik és bonyolult sztratifikáció indul fejlődésnek. A klasszikus marxista elméletnek ezt a folyamatot sem állt módjában figyelembe venni.

Először azért nem, mert a marxizmus, klasszikus alakjában, érthető gyakorlati okokból a nagy hagyományos osztályok elemzésével foglalkozott. A tőkés világ anatómiája és dinamikája szempontjából ez volt a lényeges.

Másodszor azonban azért nem, mert ennek az elméletnek azokra a kérdésekre kellett választ adnia, amelyeket a tőkés társadalomban uralkodó helyzet vetett fel, és mert a szocializmus előtti szakaszban nem lehetett előre látni a szocialista társadalom jövőbeli sztratifikációs problémáit. A jelenlegi fejlődési szakaszban, amikor a szocializmus megvalósítása nemcsak tény, hanem tovább fejlesztett tény, a marxista elméletnek halaszthatatlan feladata, hogy kiépítse és kibővítsé mind érdeklődési körét, mind fogalmai apparátusát. Útjában áll ennek az a hagyománytisztelet, amely a marxista elméletben mutatkozó hiányokat és hézagokat egyszerűen bizonyítéknak tekinti arra, hogy ezek a problémák nem léteznek, továbbá útjában áll egy bizonyos pszichológiai ellenkezés, amely nem akar leleplezni bizonyos tényeket, mert szégyenteljesnek érzi és ezért inkább hall-

gatással szeretné mellőzni őket – mintha hallgatással meg nem történtté lehetne tenni objektíve létező tényeket és mintha a mi hallgatásunk ellenfeleinket és ellenségeinket is hallgatásra kényszeríthetné! Ilyen helyzetben ez a fajta eljárás csak egyet eredményez: hogy *csak* ellenfeleink és ellenségeink hangja hallatszik, de az aztán annál hangosabban.

A kommunistaellenes irodalomban ebben az összefüggésben „új osztályról”, „vörös burzsoáziáról” és hasonlókról írnak. Elméleti szempontól ez ostoba fecsegés: a szocialista társadalomban kialakuló elit *ex definitione* nem osztály, s amikor ebben az esetben burzsoáziáról beszélnek, ez csak az ellenfél olcsó propagandafogásaként könyvelhető el. Ez azonban semmiképpen sem nyugtathat meg minket: könnyebb ugyanis elintézni azt a módot, ahogyan az ellenfél visszaél a problémával, mint magát a problémát. A probléma pedig az, hogy a szocialista társadalmakban kialakulóban van egy hatalmi elit, amely természetes módon kiváltságos társadalmi helyzetet élvez. Ez tökéletesen természetes és társadalmilag indokolt folyamat, és semmi okunk rá, hogy szégyenkező hallgatásba burkoljuk. Mindazonáltal, habár természetes és egy bizonyos fejlődési fokon elkerülhetetlen, veszélyeket rejt magában, és már ezért is alaposan meg kell vizsgálni és át kell gondolni. A veszély tudniillik az, hogy ha a kedvezményezés túllép bizonyos határokat, és nem igyekeznek bizonyos intézkedésekkel enyhíteni ennek az állapotnak elkerülhetetlen következményeit – különösen nevelési rendszabályokkal –, akkor ez a helyzet a szocializmus szempontjából negatív következményekhez vezethet.

Itt visszatérünk a mi voltaképpen problémánkhoz. Ahhoz, hogy az embert olyan szellemben lehessen nevelni, amely eltér az anyagi mohóság légkörében élő, önző „polgár” beállítottságától, meg kell változtatni a modellt, meg kell változtatni az emberi sztereotípét. Ez azonban nem pusztán szavakon múlik, és nem intézhető el azzal, hogy ennyi meg ennyi előadást tartunk „Az ember arculata a szocializmusban” címmel. Egy bizonyos helyzetben, amikor elmentmondás van szavak és tettek között, az ilyen előadások többet ártanak, mint segítenek. Az, ami itt számít, a gyakorlat. Az ember modelljére gyakorolt társadalmi behatás bonyolult rendszerében igen jelentékeny szerepet tölt be a személyes példa, különösen azo-

ké, akik a társadalom érdeklődésének homlokterében állnak, mert így vagy úgy vezetnek és a hatalmat gyakorolják. A nép régi igazságot foglal össze abban a közmondásban, hogy az teszi a legrosszabb szolgálatot egy ügynek, aki vizet prédikál és bort iszik.

A lényeges tehát az, hogy a szocialista társadalomban elkerülhetetlenül létrejövő elit életstílusa az új ember kinevelődésének tényezőjévé váljon. Ez a téma egyáltalán nem új, ha kellemetlen is. Szerencsére hivatkozhatom itt magára Marxra, akinek ezzel kapcsolatos gondolatait Lenin is fenntartás nélkül a magáévá tette. Nem akarom Marx követelményeit e téren mindenestől átvenni. Nyilvánvaló, hogy amikor lelkesen elemezte a párizsi kommün tapasztalatait, értékelésében legalább annyi utópia, mint lelki nemesség mutatkozik meg, ti. abban a követelésben, hogy azok, akik a szocialista társadalomban a hatalmat gyakorolják, ne keressenek többet a szakmunkásnál, hogy az apparátus vezetőit gyakori és abszolút rotációnak kell alávetni és így tovább. A gondolat magva azonban kétségtelenül helyes és a minket érdeklő probléma lényegét érinti. A társadalmi nevelés, az új ember-modell kialakítása szempontjából itt rendkívül nagy jelentőségű dologról van szó.

Vajon valamilyen abszolút egyenlőség követelményével van-e itt dolgunk? Korántsem. Ez ellentmondana a józan emberi észnek, és a marxizmus sohasem vallott ilyen leegyszerűsített nézeteket. Annak idején helyes is volt az „egyenlődsdi” elleni harc jelszava. Ez a küzdelem marxista alapokon nyugodott, az egyenlőséggel kapcsolatos káros és primitív demagógiát támadta. Azt is látni kell azonban, hogy ezt a magában véve helyes jelszót Sztálin idején kifejezetten arra használták fel, hogy létrehozzanak egy Sztálin iránt feltétlenül engedelmes réteget, amelyet igencsak földi, bizonyos körülmények között azonban nagyon is értékes kiváltságok is hozzákötötték az ő személyéhez. Ezt a modellt annak idején más országokban is kötelezőnek tekintették. Erre a kérdésre még vissza kell térnünk, amikor majd megkíséreljük az úgynevezett személyi kultusz alapos és tárgyilagos szociológiai elemzését, hiszen ez társadalmi jelenségekben gyökerezett, nem pedig egy egyén személyes jellemében. Itt most érzük be annyival, hogy azoknak a szocialista társadalomban élő ember pedagógiai modelljén mutatkozó negatív jelenségeknek nagy része, amelyekkel itt foglalkozunk, éppen a sztálinista

korszakban és annak elfajulásaiban gyökerezik. Már csak ezért is szükség van arra, hogy a jelenségek teljes megértéséhez behatóan elemezzük a sztálinizmus társadalmi alapjait és okait. Ez az elemzés szükséges ahhoz, hogy a szóban forgó jelenségekkel hatékonyan szembeszállhassunk és leküzdthessük őket.

A szocialista korszak emberének nevelése nemcsak azt követeli meg, hogy leküzdjünk bizonyos, a tőkés társadalom emberére jellemző tulajdonságokat, hanem az is, hogy kialakítsunk új érzelteket, amelyek az új ember-modellt jellemzik. Ez új érzeltek és képességek közül, amelyeket új, magasabb rendű formájukban még ezután kell kimunkálni, az első helyen a társadalom ügyeivel kapcsolatos elkötelezettség és a társadalmi aktivitás áll, aminek szerves kísérője a szabad légkör. A jelenleg uralkodó érvényes nézet ellenére ugyanis nem az a feladat, hogy maximális demokráciát és szabadságot biztosítsunk a társadalom tagjainak, hanem hogy megtanítsuk őket, hogyan éljenek ezzel a demokráciával és szabadsággal. Emellett a szabad légkör és a demokrácia kölcsönösen hat egymásra, tudniillik nemcsak a szabad légkör függ a társadalmi élet demokratizálódásának fokától, hanem megfordítva is, a demokráciának az a foka, amelyet a társadalom meg akar és meg tud valósítani, függ attól, hogy milyen erős és mély az illető társadalom tagjaiban a szabadság igénye.

A marxizmus klasszikusainak e tekintetben nem voltak kétségeik. Bár a kommunizmus „ugrás a szabadság birodalmába”, az embereket meg kell tanítani, hogy élni tudjanak a szabadsággal. Az osztálytársadalom feltételei és az abban uralkodó emberek közötti kapcsolatok nem jelentenek jó talajt a szabadság igénye számára. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy az ilyenfajta ember teljesen lehetetlen az osztálytársadalomban. Ellenkezőleg, tapasztalatból tudjuk, hogy ez a társadalom is kiváló képviselőit adta már ennek a típusnak. Mindamellet ezek ritka kivételek, a lázadók típusához tartoznak. A fontos az, hogy ennek a példaképnek megfelelően alakítsuk az átlagembert, vagyis általánossá tegyük ezt az embertípust. Hogyan is törekedhetnénk másként a mindenoldalúan fejlett személyiség – Marx kifejezésével –, az univerzális ember megvalósítására? Ezt az igényt fejezi ki Leninnek az a mondása, hogy a kom-

munista társadalomban minden szakácsnőnek értenie kell a köz-
ügyek irányításához.

Soha egyetlen kommunista sem tagadta ennek a követelménynek a helyességét. Ki is merészelte volna? Leninnek ezeket a szavait azóta is olyan gyakran ismételtetik, s ha nem vigyázunk, már-már frázissá válnak, vagyis olyan kijelentéssé, amelyet mindenki helyes-
lőleg elismétel, ám anélkül, hogy tisztában volna vele: ez az egyet-
értés következményeket von maga után, mégpedig igen fontos kö-
vetkezményeket. Itt ugyanis a kommunizmus új ember-modelljé-
nek kialakításával kapcsolatos feladatok és távlatok szempontjából
csakugyan elsőrendű ügyről van szó.

Vajon ebből az következik, hogy Lenin szép követelménye meg-
maradt a szavak és a jámbor óhajok szférájában? Semmiképpen.
A szocializmus fejlődése mind a Szovjetunióban, mind a többi szo-
cialista országban óriási, valóban forradalmi változásokat hozott
éppen ezen a területen: megvalósította a tömegek társadalmi elkö-
telezettségét, társadalmi aktivitását, roppant erejű szabadságtörek-
vést ébresztett bennük. A szocialista forradalom, tekintet nélkül
arra, hogy fegyveres harc alakjában vagy szelíd, békés formában zaj-
lik-e le, egyértelmű azzal, hogy mérhetetlenül megnövekszik a tö-
megek társadalmi aktivitása. Ez azután egy ideig a forradalom utáni
állapotot is jellemzi mint a gazdasági és szociális változások egyik
oldala, mint a következményeiben beláthatatlan kulturális forrada-
lom egyik oldala és így tovább. Az, ami e tekintetben a szocialista
országokban lejátszódik, rendkívül izgalmas folyamat, mélyen bele-
nyúl az emberek lelkébe, reális záloga annak, hogy megvalósul a
marxi követelmény, hogy ti. az ember átalakul a kommunizmusban.
A nyugati „marxológusok” és „specialisták” ezzel kapcsolatos íté-
letei és prognózisai – akik csodálatra méltó egyöntetűséggel mindezt
nem veszik tudomásul s a szocialista társadalmak életében csak azt
látják, ami rossz, visszahúzó –, csak arról tanúskodnak, milyen
gyenge dolog ez a nyugati marxológia. Ezek az emberek itt az ideo-
lógus legsúlyosabb, de egyben leggyakoribb hibáját követik el: nem
arra törekednek, hogy felfedjék az objektív igazságot, hanem azok-
nak az igényeit és váramozásait igyekeznek kielégíteni, akik a szó-
ban forgó vizsgálatokat megrendelik és megfizetik. Itt azután mind-
egy – legfeljebb az életrajzírókat érdekelheti –, hogy ezek a „spe-

cialisták” tudatosan hazudnak-e ilyenkor, vagy pedig (ami gyakran előfordul és pszichológiailag érthető) maguk is az általuk terjesztett ideológia befolyása alá kerülnek. Elég annyit leszögezni, hogy ez a fajta „marxológia” propagandisztikusan mérgező lehet ugyan, de komoly feltételek között vívott harcban hosszú távon nem használható fegyvernek, és a kívánt hatásnak éppen az ellenkezőjét éri el. Hamis képet rajzol, ezáltal félrevezeti az embereket, mégpedig első-sorban azokat, akiknek pontosan kellene ismerniük a valódi tény-állást ahhoz, hogy irányíthassák a harcot. Ez a megjegyzés egyébként nemcsak a polgári ideológusokra érvényes.

Ebben a kérdéskörben nyugodtan kinevethetjük a polgári „marxológusokat”. A szocializmus embere, az ő jámbor óhajaik ellenére, gyors ütemben és radikálisan változtatja arculatát, tudatos társadalmi tevékenységet fejt ki, vállalja a társadalom ügyeivel kapcsolatos sokoldalú elkötelezettséget, mégpedig részint azoknak az ember tudatában lezajló spontán változásoknak a folytán, amelyek a társadalom alapjának változásait követik, részint az emberek nevelése terén érvényesülő ideológiai hatás eredményeként.

Ám éppen mivel a szocializmus ezen a téren eredményeket és vívmányokat tud elkönyvelni, ostobaság lenne ezt olyan nagy dobra verni, hogy annak zaja túlharsogja a disszonáns hangokat. Mert hiszen tisztán hallhatók – nem is jelentéktelen – disszonanciák, melyek zavarják az általános harmóniát. Nem kívánunk tehát úgy eljárni, mint az általunk bírált ideológusok, vagyis kizárólag *à rebours*. Ha tovább akarunk jutni, el kell hárítani az útból az akadályokat. És ha az ember ki akar küszöbölni valamilyen negatív állapotot, először is pontosan meg kell azt ismernie. Le kell írnia, fel kell tárnia okait és így tovább. A struccpolitika nem segíti, hanem gátolja a tudatos nevelő tevékenységet.

Az általunk történelmileg ismert szocialista társadalmak tagjainak társadalmi elkötelezettségében és társadalmi tevékenységében tehát megnyilvánul a szabadság érzülete. Ennek fejlődése azonban egyáltalán nem egyenes vonalú. Nagy jelentőségű pozitív eredmények mellett negatív jelenségeket is látunk, amelyek gátolják az előrehaladást. Ha eltekintünk attól az általános érvényű igazságtól, hogy az ilyen folyamatok bonyolultságuk miatt sohasem lehetnek egyenes vonalúak vagy egyértelműek, a minket itt konkrétan ér-

dekklő jelenségnek legalább két fő oka van: az egyik a jelenleg szocializmust építő társadalmak emberi bázisának sajátos jellege, a másik az úgynevezett személyi kultusz korszakában elkövetett hibák specifikuma.

Az első mozzanatra fentebb már utaltunk. A szocializmus építése szempontjából egyáltalán nem érdektelen, hogy a jelenleg szocializmust építő országok nem ismerik a polgári demokrácia hagyományát annak összes intézményeivel. A polgári demokráciával összekapcsolt szabadság-hagyományok, a társadalmi elkötelezettség évszázados hagyományai, melyek forrása a polgári parlamentarizmus és annak talaján folyó szakadatlan küzdelem volt (a harc mind ennek az intézménynek a győzelméért és kiterjesztéséért, mind pedig működéséért), az osztályjellegű korlátok ellenére mélységesen befolyásolták ezeknek a társadalmaknak a lelkületét és kialakítottak bizonyos érzületeket és szokásokat, amelyek idővel átmennek a társadalmi lelkületbe és nehezen változó jellemvonásokat hoznak létre. A dolog annál fontosabb, minthogy ez az egész társadalmat érinti: nemcsak az úgynevezett kisembert, hanem a különféle vezető rétegeket is, vagyis azokat az embereket, akik a szóban forgó társadalmakban különböző formák között a hatalmat gyakorolják. Az arra vonatkozó általános közvélemény (amelynek természetesen ezek az emberek is részesei), hogy mi az, ami a társadalom tagjainak magától értetődő szabadságjogait tekintetbe véve megengedhető és tisztességes és mi nem az, erősebben hat, mint a legtökéletesebb kodifikációk, ha ezek a kodifikációk nem az emberek lelkületében meggyökerezett érzületeket, szokásokat és meggyőződéseket fejezik ki. Ez az idő által megszilárdított hagyomány kialakít az emberekben valamilyen általános tartást, amely apróságokban is kifejezésre jut. Ez azonban társadalmilag rendkívül nagy jelentőségű, az állampolgári szabadságjogok tiszteletben tartásával kapcsolatos kérdésekben is érvényesül. Ismétlem: ez a társadalmi iskolázás, különösen ha hosszan tartó volt, az osztályjellegű korlátok ellenére igen nagy horderejű. Ezért nem közömbös, hogy a jelenlegi szocialista társadalmak tagjai nem járták ki ezt az iskolát, és hogy a szocialista forradalmaknak a polgári demokratikus forradalom feladatait mintegy „menet közben” kell megoldania. Az ilyesmi sohasem kényelmes, és ezen a területen a legkevesbé, már csak azért is, mert

itt igen nagy jelentősége és nevelő hatása van az idő tényezőjének, az időtartamnak, annak, hogy az emberek milyen hosszan állnak adott feltételek hatása alatt. Hiszen közismert tény, hogy ezek az országok, mint pl. Oroszország, Lengyelország és mások, történetük folyamán újra meg újra felkeltek a zsarnokság ellen, az ember ember által való leigázása ellen, hogy azonban ezek az országok sajnos nem járták ki még azt az iskolát sem, amelyet a parlamenti demokráciának, ennek az osztályjellege miatt korlátozott demokráciának a tartósan működő intézményei jelentenek. Ellenkezőleg, pl. Lengyelországnak és bizonyos mértékig a ma szocializmust építő többi országnak is úgy alakult a történelmi sorsa, hogy az uralkodó viszonyokkal és az állammal való jogosult szembenállás révén egy általános, minden társadalmi osztályt átfogó nonkonformizmus vált nemzeti erénnyé, amely nemcsak felkelésekben jutott kifejezésre, hanem – ami mélyebbre hatol és következményeiben súlyosabb – abban is, hogy az emberek jellemvonásává vált a társadalmi fegyelem lebecsülése, hiszen ez a fegyelem mindig kényszerű volt és ellenséges. Nem könnyű tehát az a feladat, amelyet itt a szocialista forradalomnak „menet közben” el kell végeznie: olyan feladat ez, amely a társadalmi psziché mélyen fekvő rétegeit érinti.

A második gátló tényező a sztálinista időszakban elkövetett hibákkal függ össze. A nyilvánvalóan patológikus jelenségektől eltekintve a dolog arra a tételre vezethető vissza, hogy a szocializmusban éleződik az osztályharc, továbbá arra a koncepcióra, amely szerint az osztályellenséget terror segítségével kell leküzdeni. Egy ilyen helyzet természetesen legalábbis gátolja a szabadság érzésének kialakítását az emberekben.

E tekintetben a szocialista társadalom feladata az, hogy kidolgozza az emberi személyiség olyan vonásait, amelyek a kommunizmus emberének típusát készítik elő: a forró szeretet a szabadság iránt annak minden alakjában, mert ez a szeretet, ha személyes bátorsággal és az embernek a tetteiért való társadalmi felelősségérzetével párosul, biztosítja az egyénnek a társadalom ügyei iránti valódi elkötelezettségét. Ehhez azonban nem elegendő egyetérteni a távoli jövő eszményeit illetőleg. Ellenkezőleg, már most szükség

van aktív nevelő tevékenységre, ha nem akarjuk, hogy az eszmény fedezet nélküli frázis maradjon vagy legalábbis súlyos gátak tornyosuljanak fejlődése elébe. De ahhoz, hogy nevelő munkánk ezen a téren hatékony és helyes irányú lehessen, nem elégséges az általános pedagógiai alapelvek és tilalmak repertoárja, mint pl. az, hogy fejleszteni kell az állampolgárok öntudatát a nép általános műveltségi és kulturális színvonalának emelésével, hogy terjeszteni kell a társadalomra és annak fejlődéstörvényeire vonatkozó marxista ismereteket, hogy az állampolgároknak a társadalmi szervezetekben való aktív közreműködés révén gyakorlatilag be kell kapcsolódniuk a társadalom életébe, hogy fejleszteni kell a politikai és társadalmi életet azzal, hogy a hatalom, főként a közigazgatás teendőinek egy részét átadják az állampolgárok autonóm szervezeteinek, és így tovább, és így tovább. Ezek az alapelvek *in abstracto* nyilvánvalóan mind helyesek, de van egy elvi hátrányuk: nem adnak konkrét választ időszerű kérdésekre és hallgatással mellőzik a megvalósításuk útjában álló nehézségeket és konfliktusokat.

Szeretnék itt néhány szót szólni egy ilyen konfliktusról, véleményem szerint valamennyi között a legfontosabbról.

Ha az emberben nemcsak az elvont szabadságszeretetet akarjuk felébreszteni a nevelés eszközeivel, hanem konkrétan is képessé akarjuk tenni arra, hogy tetté váltsa ezt a szeretetet, ha ki akarjuk fejleszteni az emberben a bátorságot ahhoz, hogy a közjó érdekében cselekedjék, hogy társadalmi kérdésekben elkötelezze magát és így tovább, akkor mindehhez természetesen a megfelelő feltételeket is meg kell teremteni. Az igazság azonban az, hogy a szocialista társadalmaknak erre nincs mindig módjuk. Ezt nyíltan ki kell mondani, és elemezni kell az így előálló helyzetet, mert ezek az akadályok objektív jellegűek és nem csupán különféle szubjektív hibákból erednek.

Ha igaz is, hogy a szocialista társadalom egyik feladata, hogy kidolgozzon az emberben bizonyos érzéseket és személyiségének tulajdonságait, egyidejűleg nem kevésbé fontos feladata ennek a társadalomnak az is, hogy harcoljon a maga politikai fennmaradásáért és továbbfejlődéséért. Ez pedig konkrét helyzetekben bizonyos szükségszerűségekkel jár, amelyek az új ember megfelelő tulajdonságainak kifejlődése szempontjából nem mindig kedvezőek. Mint

fentebb már mondtam, az a tény, hogy a szocializmus nem egyszerre győzött az egész világon, és még csak nem is az akkor gazdaságilag és katonailag döntő országok csoportjában, olyan következményekkel járt, amelyekről nem beszélünk sem elég konkrétan, sem elég világosan. Mindenekelőtt az volt ennek a következménye, hogy az a periódus, amelyet Marx átmeneti időszaknak nevezett, a proletariátus diktatúrája – amelynek csak rövid ideig kellett volna fennmaradnia a forradalom után –, nemcsak sokkal tartósabbá vált, hanem jellegében is más lett, ahogyan az osztályharcnak is szükségképpen jelleget kellett változtatnia a kapitalista környezet feltételei között, hiszen a kapitalizmus gazdaságilag és katonailag kezdetben sokkal hatalmasabb volt, mint az első és akkor egyetlen szocialista állam. Később megváltozott a helyzet a szocializmus javára. Ma több szocialista ország van, és összehasonlíthatatlanul erősebbek, mint azelőtt. De a befelé és kifelé vívott harc problémája változatlanul időszerű, és változatlanul fennállnak a fejlődés különféle nehézségei is. Vajon módjukban áll-e a szocialista országoknak ebben a helyzetben, hogy úgy oldják meg az állampolgárok személyes szabadságát, ahogyan az kívánatos lenne? Nem, nem áll módjukban. Ebből a szempontból nem fontos, hogy a barikád másik oldalán magasztalt és kínált szabadság teljes és igazi szabadság-e. Attól, hogy kimutatjuk korlátozott vagy meghamisított voltát, nem változik meg a nálunk uralkodó helyzet. Egyébként az *ad hominem* érvelés sohasem dönti el az ilyen vitákat. Ezzel szemben a lényeges az, hogy a nálunk levő korlátozások oka nem a rosszakarát, hanem egy bizonyos történelmi helyzet objektív szükségszerűsége. Még ha a mai szocialista demokrácia sok tekintetben felette áll is már a polgári demokráciának, egyetlen értelmes ember sem állíthatja, hogy már elérte a teljességet, a végső fejlődési fokot vagy hogy kiküszöbölte a szabadság mindennemű korlátozását. Bár kétségtelen, hogy a polgári demokrácia csak formális demokrácia, nyilvánvalóan nincs mit örülni azon, hogy nálunk ilyen vagy olyan okokból korlátozva vannak bizonyos „formális” szabadságjogok. Ez nem erény, hanem a harcból folyó szükségszerűség. És éppen ezért nem szégyen és fennhangon kell róla beszélni – ha nem is büszkén (mint ahogyan némelyek túlbuzgóságukban ezt teszik). Mindenesetre

olyan kérdések ezek, amelyekről gondolkodni kell, hogy megtaláljuk a kivezető utat.

Mert van kiút ebből a konfliktusból. Fokozatosan ugyan, de tudatosan kell felszámolni, úgy, hogy a már fölöslegessé vált korlátozásokat megszüntetjük. Ha a szocialista társadalom új emberének kialakítását gátolják a demokrácia és az úgynevezett személyes szabadság korlátozásai, ha ezek a korlátozások nem egyszerűen valamilyen téves politikának és fogytékos helyzetismeretnek a folyományai, hanem a konkrét erőviszonyokból adódó politikai szükségyszerűséget jelentették, akkor a szocialista társadalom különböző tendenciái között keletkezett konfliktusból az a kiút, hogy fokozatosan, de következetesen kiküszöböljük mindazokat a tendenciákat, amelyek nem e társadalom lényegéből erednek, hanem a feltételek konkrét, múltékony állásából adódtak.

Ez az általános következtetés mindjárt nem látszik banálisnak, ha lefordítjuk a konkrétumok nyelvére, és ha magát az elvet nemcsak megismerik társadalmilag, hanem el is fogadják. Ekkor azonban konkrét következtetések adódnak belőle a gyakorlatra nézve, amelyeket magukévá kell tenniük azoknak az embereknek, akik különböző szinteken felelősek a politikaért, még akkor is, ha ez jó néhány kényelmetlenséget vagy nehézséget okoz amúgy sem könnyű kötelességeik elvégzése során.

És éppen itt kell érvényesülnie az ideológiai hatásnak, hogy világossá tegye az érintettek számára a probléma jelentőségét, hiszen aligha feltételezhető, hogy valaki saját magának akarja megnehezíteni az életet, hacsak nincs mélységesen meggyőződve mindenkori cselekvési módjának fontosságáról.

Az általános nevelési elvnek ebben az esetben így kell hangzania: maximálisan fokozni kell az emberek gondolkodási és cselekvésbeli önállóságát, oly módon, hogy bevonjuk őket a közügyek irányításába. A mindennapi gyakorlat nyelvére lefordítva éppen ez az érteleme annak a követelménynek, hogy az emberekben kialakítsuk a szabadság érzületét.

Mit jelent ez, ha a politika felől, vagy a közélet bármelyik tetszés szerinti szektora felől nézzük a dolgot?

Ebben a szférában rendszerint akkor keletkezik konfliktus-situáció, ha valamilyen feladat elvégzésekor egyfelől a zökkenő-

mentes működés praxeológiai követelményeit tartják szem előtt, másfelől eleget akarnak tenni annak a követelménynek is, hogy nevelőleg befolyásolják az emberek érületét.

Nyilvánvaló, hogy valamely feladat kivitelezése akkor a legsimább, bár nem mindig a leghelyesebb, ha a vezetés egy kézben összpontosul, és mintegy katonai szellemű, parancs formát ölt. Ez azt is jelenti, hogy a vezénylet egy ponton koncentrálódik és a feladat a parancsok engedelmes végrehajtása útján oldódik meg. Igaz, hogy ilyenkor nagyobb a hiba kockázata, de legalább a cselekvés is hatékonyabb. Elegendő hinni a parancsnok ítéletének csálhatatlanságában, és ez a rendszer praxeológiai szempontból máris eszményi. Egyébként nem véletlen, hogy a sztálinista időben sokszor folyamodtak hasonlatért és terminológiáért katonai fogalmakhoz: „front”, „harci feladat” stb. Tegyük még hozzá, hogy ez a módszer igen kényelmes azoknak, akik az irányításért felelősek. Hosszas meggyőzés és vitatkozás helyett csak ki kell adni a parancsot, amikor sürget az idő; biztosítva van annak a feladatnak a végrehajtása, amelyért az illető szerv felelős a felsőbbség előtt, míg ezzel szemben amikor lehetőség van a másként gondolkodók ellenzéki állásfoglalására, ez veszélyeztetheti a végrehajtást. Kényelmetlen vitatkozni és a másként gondolkodót egyenlő joggal szóhoz engedni, ha az ember nem érzi magát elég erősnek és emiatt fél a nézetek összecsapásától és így tovább. Nem csoda, ha a cselekvés és a harc forgatagában élő politikai káderek hajlanak arra, hogy a vezetést parancsolgatással és adminisztrálgatással cseréljék fel, és hogy ez a hajlam annál erősebb bennük, minél gyengébbek politikailag és ideológiailag.

Banalitás volna itt azt bizonygatni, hogy társadalmi méretekben ez a vezetési stílus csak látszólag hatékony és kényelmes. Nemcsak arról van szó, hogy nagyobb ebben az esetben a hiba kockázata. Emellett a kivitelezésről is azt kell mondani, hogy enyhén szólva nem tökéletes, hiszen a vakfegyelmen alapul és ezért megbénítja a végrehajtók egyéni kezdeményezését. A politika és a mindennapi élet nem azonos a frontalakulatok tevékenységével, egyébként pedig a modern katonai tudomány is elavultnak nyilvánította és elvetette a katona XIX. századi mintaképét. De elég itt annyit leszögezni, hogy a szocialista társadalom állampolgára nem hasonlítható egy

harci helyzetben levő katona sztereotípiájához, és ha azt akarjuk, hogy új embertípus jöjjön létre, amely az új, kommunista társadalmat jellemzi, akkor ebben az állampolgárban másfajta érzületeket és erényeket kell kidolgozni, nem vakfegyelmet és vakengedelmességet. Szem előtt tartva az osztálytársadalom által kialakított embertípus fogyatékoságait és hibáit, inkább arra kellene törekedni minden eszközzel, hogy egy újfajta emberi személyiséget neveljünk, aki egyfelől el van kötelezve a társadalom ügyeinek és felelősséget érez ezekért, másfelől önálló a cselekvésben – ha pedig a társadalom java úgy kívánja, az értelmes engedetlenséget is ismeri. E második tag nélkül ugyanis üres szó marad a társadalom ügyei iránti elkötelezettség és felelősség követelménye is.

Melyik vezető funkcióban levő ember szereti a kritikát és az ellenzéket? Aligha követelhetjük emberektől, hogy mazochisták legyenek. Még csak szeretni sem kell föltétlenül minden kritikust és ellenzékit, hiszen ez azt jelentené, hogy a vezető feladja a saját álláspontját és elveszti individualitását. Nem, hanem azt a kellemetlen igazságot kell tudomásul vennie, hogy egyfelől ő maga nem csálhatatlan, másfelől pedig a többiek nem kötelesek vakon teljesíteni parancsait, még ha ő magasabban áll is a társadalmi hierarchiában. Más szavakkal, azt kell tudomásul venni, hogy más embereknek nemcsak joga, hanem egyenesen társadalmi kötelessége, hogy önállóan gondolkodjanak, s hogy egyben joguk és kötelességük ennek kifejezést is adni a gyakorlatban. Ez a demokrácia – nem föltétlenül csak a szocialista demokrácia – szempontjából banális, de fontos rendszabály, különösen olyan társadalmak esetében, amelyek nem rendelkeznek néhány évszázados gyakorlattal a polgári demokrácia intézményeinek használata terén.

Konkrét előírásokra itt alig van lehetőség. Ez tulajdonképpen lehetetlen, ha tekintetbe vesszük, milyen bonyolult helyzetek adódnak az életben. Mindenekelőtt arról volna szó, hogy a társadalmi kérdések elintézésének egy bizonyos módját és ami ezzel összefügg, saját magunknak és másoknak egy bizonyos viselkedési módját tartsuk normálisnak. Mindez voltaképpen szót sem érdemelne, ha a sztálinista időszak nem rontotta volna meg valamennyi szocialista társadalomban az élet, a gondolkodás és a cselekvés stílusát, még azokét is, akik ilyen vagy olyan formában ellenállást tanúsí-

tottak Sztálinnal szemben. Igen nehezen lehet leküzdeni a proletariátus diktatúrájának egy bizonyos értelmezési stílusát, ti. főleg a gyakorlati tevékenységben, nem ideológiai deklarációkban. Ez a stílus tovább él, mert segítségére siet sokak (gyakran csak pszichológiai) ellenállása és kényelmessége, olyanoké, akik a szocialista társadalom különböző szektoraiban vezető posztokat töltenek be. Másodszor azért él tovább, mert, mint már többször rámutattam, itt is érvényesül annak a következménye, hogy hiányzik a demokratikus intézmények használatának hagyománya.

Megvalósítható-e hát a követelmény? Kétségtelenül, mert ezt követeli az élet, a szocializmus fejlődésének gyakorlata, amely előbb vagy utóbb leküzd minden ellenállást és előítéletet és utat tör magának. A mi feladatunk csak az, hogy gyorsítsuk ezt a folyamatot, és odahassunk, hogy ésszerű és átgondolt módon érvényesüljön. E tekintetben sokat tehet az elméleti munka (ha mindenről nem gondoskodhat is), azzal, hogy befolyásolja az uralkodó ideológia arculatát. És éppen ezért kell ennek az ideológiának mindig bátran és radikálisan feltárnia a hibákat és fogyatékosságokat, és – amennyire csak lehetséges – bátran és radikálisan kísérleteznie pozitív program kidolgozásával.

„A Kommunista Párt kiáltványá”-nak felhívása azóta a szocialista forradalom egyetemes harci jelszava lett: „Világ proletárjai, egyesüljetek!”

Ám az, hogy Marx és Engels milyen értelmet tulajdonított ennek a jelszónak, csak a kiáltvány egy másik tézisével összekapcsolva válik teljesen világossá, nevezetesen azzal, hogy a proletároknak nincs hazájuk. Ezt a mondatot különbözőképpen lehet értelmezni, és heves viták dúltak már körülötte internacionalizmus és hazafiság viszonyáról. E viták – amelyek még korántsem zárultak le – a korszaktól függően más-más színezetet nyernek. Az viszont kétségen kívül áll, hogy az *internacionalizmus* elválaszthatatlan alkotórésze a kommunisták érzületének, és hogy mind a marxizmus klasszikusainak, mind valamennyi tanítványuknak és követőjüknek értelmezése szerint a kommunizmusban élő ember személyiségének egyik legfőbb ismertető jegyének kell lennie. Az is kétségen és vitán felül áll, hogy az *internacionalista érzületet* az emberekbe bele kell nevelni, mert nem jön létre spontán módon, s különösen nem az erő-

sődő nacionalizmus szakaszaiban. Igen, az internacionalizmust a nacionalizmus és a fajgyűlölet összes változatai és árnyalatai elleni harcban kell kialakítani. Ebben a vonatkozásban tehát a szocialista társadalomnak további nagy nevelési feladatai vannak az emberek személyiségének formálása terén. Különösen fontos feladat ez a mai konkrét feltételek között, a hitlerizmus utáni korszakban, egy olyan világban, amelyben a szocialista államokat sem kímélő nacionalista ellentétek dúlnak. A feladat így hangzik: *a nacionalizmus és a fajgyűlölet minden megnyilvánulása elleni éles harcban bele kell nevelni az emberekbe, ki kell dolgozni bennük a proletár internacionalizmus érzelmét és érzületét.*

A nemzeti kérdés fejlődése másképpen alakult, mint ahogyan a munkásmozgalom vezetői egykor képzeltek. Ha pl. Rosa Luxemburg nyilvánvalóan lebecsülte a nemzeti kérdés jelentőségét – pedig kétségtelenül a marxizmus egyik legnagyobb teoretikusa volt –, ennek nem az volt az oka, mert nem értette meg eléggé a problémát, hanem elsősorban az, hogy mint az akkori marxisták valamennyien, Lenint sem kivéve, azon a nézetben volt, hogy a szocialista forradalom hamar, ha ugyan nem azonnal, az egész világra ki fog terjedni, és ebben a szocialista világban nem lesz többé lényeges szerepe sem a nemzeti kérdésnek, sem az államhatárok kérdésének. De teljesen indokolatlan volna, ha a mai világot szemlélve szánakozóan csóválnánk a fejünket e koncepció hallatára, hiszen a szocializmusnak merőben eltérő fejlődési feltételeit vette alapul, tudniillik azokat, amelyeknek perspektívájából annak idején Marx indult ki, és semmit sem mondhatunk arról, hogyan festett volna a nemzeti kérdés, ha ezek a feltételek csakugyan megvalósulnak. Elég leszögezni, hogy a mi világunk más, és ez az oka annak, hogy a nemzeti kérdés olyan nagy szerepet játszik benne, amilyenről a klasszikusoknak sejtelmük sem lehetett. Ha valaki annak idején azt mondta volna, hogy a szocialista világban – és ráadásul nemcsak fejlődésének kezdeti stádiumában – nemzeti jellegű feszültségek, sőt faji kérdések jelentkezhetnek, valószínűleg azt gondolták volna, ez az ember vagy tudatlan, vagy eszelős. Az élet azonban megmutatta, hogy ez lehetséges, és megint csak bebizonyította, hogy a valóság gazdagabb minden elméletnél.

Vajon csupán a múlt csökevényeivel van itt dolgunk, amelyek

még mindig kísértenek az emberek fejében? Kétségtelenül olyan jelenségekről van szó, amelyek az osztálytársadalom történetében gyökereznek: ez a társadalom hozta létre a problémát, annak gazdasági és társadalmi alapjait, s ez a társadalom alakította ki az emberekben a megfelelő nézeteket és érzületeket. De ha *csak* a múlt csökevényeire redukáljuk a dolgot, ezzel annyira leegyszerűsítjük, hogy voltaképpen semmit sem magyarázunk meg.

Ahhoz, hogy megmagyarázhassuk a szocialista társadalmakban jelentkező nacionalizmus problémáját, meg kell keresni azokat a tényezőket, amelyek a múlt csökevényeit életben tartják és *új impulzusokat* teremtenek az ilyen érzések és érzületek számára.

Ezeket a tényezőket először is a világ kettéosztottságában és az ebből eredő harcban kell keresnünk. E feltételeket az jellemzi, hogy a szocialista országoknak mindenekelőtt utol kell érniük a gazdaságilag vezető tőkésországokat, és be kell vallani, hogy – sajnos – ehhez még nagy utat kell megtenni. Ez a tény az alapvető, mert ez dönti meg Marx koncepcióját a szocializmus egyidejű győzelméről az egész világon. Az ugyanis lehetővé tette volna, hogy világviszonylatban igazságosan osszák el a munkát és a javakat, és véget vetett volna a politikai harcnak, amely a jelenlegi körülmények között szükségképpen folyamosodik a nacionalizmushoz mint egyik legfontosabb érvéhez.

A második tényező maguknak a szocialista államoknak eltérő fejlettségi színvonala. Ebből eltérő gazdasági célok és feladatok adódnak, hiszen a politikailag megosztott világban nem lehet megvalósítani Marxnak azt az elgondolását, hogy a hátrább levő országok gyorsan behozzák a lemaradást. Világosan ki kell mondani, hogy nemcsak a tőkés világban, hanem a szocialista világban is vannak gazdaságilag fejlett és fejletlen országok, hogy pl. a Szovjetunió és a Vietnami Demokratikus Köztársaság gazdasági fejlettsége között semmivel sem kisebb a különbség, mint – mondjuk – az Egyesült Államok és Dél-Vietnam között. Ennek azután az az eredménye, hogy míg a Szovjetunió kitűzi azt a feladatot, hogy gazdaságilag utolérje és túlszárnyalja az Egyesült Államokat – amit nemcsak a Szovjetunió belső fejlődésének, hanem a nyugati kommunista mozgalom fejlődésének és sikereinek szükségletei is előírnak –, addig pl. Kína elveti ezt a jelszót.

Harmadszor még azt is meg kell említeni, hogy a nemzeti harc és a számos különféle nacionalista ellentét hosszú hagyományokra tekint vissza a jelenleg szocializmust építő országokban. Az ellentétek adva voltak ezekben az országokban, nem kellett ezeket előidézni. A kérdés csak az, mennyire alkalmasak az új feltételek arra, hogy életben tartsanak régi előítéleteket, érzületeket, ellentéteket.

Megint csak azt kell mondani, hogy a szocialista hatalom ezen a téren igen sokat tett ez alatt a rövid idő alatt. Ne feledjük el, hogy még nem halt ki az a nemzedék, amely a cári Oroszországnak, a népek börtönének viszonyai között élt. Értsük meg, hogy olyan emberek, akik az egymás iránti fehér izzásig hevült gyűlölet légkörében nőttek fel, még a kommunizmus varázspálcájának érintésére sem változhatnak az internacionalizmus angyalaivá. Ostoba és olcsó utópizmus volna ezt hinni. Történetileg magyarázatot adhatunk ugyan ezeknek az előítéleteknek az eredetére, de ez jottányit sem változtat a tényeken, azon a helyzeten, amelyből ki kell indulnunk, amikor ezekben az országokban hozzáfogunk a szocializmus építéséhez. Az ellenség – amely ebben ráadásul ostoba is – egyszerűen nem akarja látni, micsoda változások mentek végbe ezen a téren a szocialista országokban, nem tudja, illetve nem akarja belátni azt aényt, hogy az egykori állapothoz viszonyítva ezek ma már gyökeresen más országok.

Van az elvakult embereknek még egy fajtája, akikről ebben az összefüggésben néhány általános megjegyzést szeretnék tenni: ezek a csalódott hívek.

Egyszer már írtam a „hétköznapi szocializmus” nehézségeiről, de itt még egyszer érintenem kell a problémát. Ismeretes, Marx elkövette azt a hibát, hogy a forradalom perspektíváját túl közelinek látta. 1848-ban úgy vélte, hogy a világ a szocialista forradalom küszöbén áll; ez azonban még száz év elteltével sem vált valóra. Ezt általánosítani is lehet: a türelemnek a forradalmár egyik tulajdonságának kellene lennie, ám a forradalmárok többnyire türelmetlenek. Ez pszichológiailag érthető, és különben is vérmérséklet dolga. A gyakorlatban azonban ennek a türelmetlenségnek súlyos negatív következményei lehetnek, vagyis akkor, amikor az elméletről áttérünk a gyakorlatra, az eszme megvalósítására.

Melyik marxista ne tudná, hogy a tudatnak a társadalmi lét vál-

tozásaitól függő változásai lassúbbak, mint a gazdasági átalakulások? Melyik marxista ne tudná hát, hogy az uralkodó intézmények szférájában lezajlott társadalmi forradalom ténye önmagában nem változtatja meg automatikusan és azonnal az egész társadalmi életet, hogy sok területen a forradalom ellenére zavartalanul tovább él a régi, mintha mi sem történt volna, és egyáltalán nem pusztul el olyan gyorsan, mint ahogyan szeretnénk. *Elméletileg* tehát minden marxista fel van készítve annak az igazságnak a megértésére, hogy a „régiszemét” – ahogyan Marx nevezte – még a forradalom után is sokáig rajta tapad az életen, és hogy illuzórikus minden olyan reménykedés, amely hirtelen változásokat vár ebben a szférában. A *gyakorlatban* azonban alig akad marxista, aki képes volna a sztoikus nyugalomra, amikor orrába csap a „régiszemét” bűze, amikor becstelenséggel, lopással, embergyűlölettel, nacionalizmussal, fajgyűlölettel stb. találkozik. A forradalom után mindez még jobban fáj, mint előtte, hiszen akkor, ott, tipikus volt, a helyén volt, de itt és most nem. Még fájdalmasabban érzi mindezt, amikor olyan emberekről van szó, akik – legalábbis forma szerint – eszmeileg közel állnak hozzánk. Mert hiszen ha egy ideológiailag idegen ember, egy ellenségünk nacionalista és fajgyűlölő, ezt meg lehet érteni, le lehet nyelni. De aki közénk tartozik? Eszünk természetesen meg tudja magyarázni, hogy egy növekvő tömegmozgalom nem tudja elkerülni a társadalmi betegségeket, ha azok eléggé elterjedtek: a politikai és társadalmi mozgalom nem lehet nemesebb, mint az azt létrehozó társadalom. És mégis fáj. Nyilván itt a magyarázat arra, hogy régi és kipróbált forradalmárok, akik farkasszemet tudtak nézni az ellenség börtöneivel és kínpadjaival, gyakran gyufaszálként csuklottak össze, ha az úgynevezett elmúlt időszakban saját elvtársaik jogtiprásával kellett farkasszemet nézni.

Sok területen hat és sok kárt okoz a csalódott emberek pszichológiája, akik azért törtek meg, mert annyi szép álmot fektettek forradalmi harcukba, s most, amikor végbement a forradalom, még mindig nincs itt a mennyország. Nem tudom, hogy itt sokat segít-e a jelenség elemzése, hiszen itt olyan szférával van dolgunk, ahol irracionális játszsa a vezető szerepét; tudniillik azok az emberek, akik ezt a gondolkodási hibát elkövetik, többnyire *tudják*, hogyan *kellene* gondolkodniuk. De talán mégis segít. Különösen a

nacionalista érzelmek szférájában, ahol az említett jelenség kétségtelenül a legélesebben jelentkezik.

De ha hiba is túl türelmetlenül reagálni ott, ahol az ész azt parancsolja, hogy legyünk tekintettel az idő tényezőjére és a változások lassú ütemére, nem kevésbé súlyos hiba, ha ezeknek a tényezőknek a tudomásulvétele jegyében *tartózkodunk* a reagálástól. Az elítélendő jelenségek elítélendőek maradnak, függetlenül az eredetük felmutatására irányuló többé-kevésbé sikerült kísérletektől. A kommunistának mindig kötelessége, hogy harcoljon az ilyen jelenségek ellen, hogy megpróbálja leküzdeni őket nevelés segítségével, még ha tisztában van is vele, hogy ezek nem véletlenek, hanem ellenkezőleg, mélyen gyökereznek a társadalomban és a történelemben. Míg az egyik póluson a túlhajtott reagálást látjuk, amely kéztördelésre és rezignáltságra vezet, a másik oldalon nem kisebb – bár ellenkező előjelű – hiba lemondani arról, hogy felháborodjunk a jogtalanságon azért, mert az történetileg „dokumentált”, és beszüntessük a jogtalanság elleni harcot csak azért, mert itt bizonyos értelemben társadalmilag determinált törvényszerű jelenséggel van dolgunk. A hiba itt annak a ténynek a fel nem ismerése, hogy az emberek tudatában nemcsak spontán módon játszódnak le a változások, hanem hogy ezeknek a változásoknak az *üteme* sem közömbös, és az ember személyiségén minden folt kihat az egész személyiségre. Lehetetlenség ugyanis, hogy valaki „jó” kommunista legyen, egy egész parányi defektussal, pl., hogy egy „kicsit” lop. Az illető ebben az esetben egyszerűen nem kommunista. De az az ember sem kommunista, aki egy egész hordónyi nagyszerű tulajdonságból van összetéve, csak egy kanál nacionalizmus és fajgyűlölet is van benne. Természetesen ebben az esetben sok függ a betegség stádiumától és alakjától, de van egy bizonyos határ, amelyen túl az embert nacionalistának vagy fajgyűlölőnek kell minősíteni, és nem kommunistának. Az, hogy ebben a kérdésben félreérthetetlenül foglajunk állást, elengedhetetlenül hozzátartozik a kommunista ember neveléséért vívott harchoz.

Ezzel visszatérünk alapvető problémánkhoz, és ezért azt most a lehető legkonkrétabban kell megfogalmazni.

A kommunista embereszményhez hozzátartozik az a norma, hogy az ember számára az ember a legfőbb jó, a *summum bonum*. Csak

így lehet értelme és igazi fénye a szabadság, az egyenlőség, a szociális igazság és különösen a *testvériség* jelszavának. Hiszen az internacionalizmus követelménye a marxizmuson belül sem csak harci követelmény, amely abból a szükségletből folyik, hogy nemzetközi méretekben egyesítsük az egyik osztály erejét egy másik osztály ellen, hanem az *egyenlőség* követelménye is, amely a testvériség jelszavát valósítja meg az emberek között. Éppen ezért, ha a kommunista, híven ahhoz a jelszóhoz, hogy az ember számára az ember a *legfőbb jó*, *ex definitione* az egyenlőség és a testvériség harcosa, nem rendelkezhet azzal a kis hibával, hogy nem tekinti embernek vagy akár csak nem teljes értékű embernek tekinti a négereket, a zsidókat, az örményeket, a görögöket stb. (mindig a faji gőg földrajzában konkrét pontjától függően). Mert ha igen, akkor egész egyszerűen fajgyűlölő és nem kommunista. Következtetésünk ezért így hangzik. Ha ilyen nézetek és érzelmek a szocialista társadalom tagjai körében, sőt, még magukat kommunistáknak nevező embereknel is előfordulnak, kötelessége ezeknek a társadalmaknak, hogy erélyes harcot vívjanak az ilyen nézetek és érzelmek ellen, küzdjenek ezek leküzdéséért. Ha ezt a harcot nem vívják, ezzel olyan hibát követnek el, amely gátlólag hat a szocializmus fejlődésére, sőt tartósan eltorzíthatja ennek a fejlődésnek az irányát. Mert – mint már mondtam – abból a tényből, hogy létrejön egy bizonyos tekintetben kollektivistikus társadalom, melyben megszűnt a magántulajdon intézménye, ebből nem következik, hogy ez a társadalom automatikusan és csálhatatlanul eléri azt az állapotot, amely megfelel a kommunista társadalom marxi eszményének.

Az európai szocialista országokban e tekintetben különös jelentősége van az antiszemitizmus elleni harcnak és a társadalmon belül folytatott megfelelő nevelő munkának. Miért éppen az antiszemitizmust említjük, amikor olyan sok fajtája van a nacionalizmusnak és a fajgyűlöletnek? Mert ez ezekben az országokban a fajgyűlölet *tipikus* formája (vagyis az olyan nacionalizmusé, amely mint „alacsonyabb rendű” fajta megveti a más nemzetiségű embereket, ami különösen élesen sérti azt az elvet, hogy az ember a legfőbb jó), és mert az antiszemitizmusnak ezekben az országokban történelmi gyökerei vannak. Politikailag mindig ultrareakciós áramlatokkal

kapcsolódott össze, s ezek az összefüggések a Hitler-fasizmus és következményei révén még nagyobb hangsúlyt kaptak. A forradalmi munkásmozgalom soraiban soha nem is támadt a legcsekélyebb kétség afelől, hogy mi az antiszemitizmus társadalmi tartalma, s élesen és könyörtelenül harcolt ellene. Lenin példát mutatott erre a harcra. A forradalom után azonnal felismerte, hogy az antiszemitizmus elleni harc az egyik legfontosabb feladat. Több cikket írt erről a témáról, és hanglемеzre mondott az antiszemitizmus elleni beszédek, amelyeket tömegesen terjesztettek. (Nota bene: a proletár pártszellemnek ezt a szép példáját a hivatalos emlékezet nem tartja nyilván, hagyományát nem élesztették fel.)

Ha új embert nevelünk, ezt nem tehetjük elvontan, hanem konkrétan kell csinálni, a szocializmust építő társadalmak életének konkrét bajaiból és nehézségeiből kiindulva. Ezért, amikor internacionalista érzületre akarjuk nevelni ezeket az embereket, nem érhetjük be a négerekkel való szolidaritással, mert amíg nálunk nincs néger-probléma, ez absztrakció. Hanem testvériességre és szolidaritásra kell nevelnünk az embereket azokkal, akikkel együtt élünk és dolgozunk; a mi feltételeink között a fajgyűlölet legnagyobb veszélyének, az antiszemitizmusnak leküzdésére kell koncentrálnunk.

Ennek a célnak az elérése érdekében néven kell nevezni a dolgokat, és szembe kell nézni az igazsággal. Sokkal nagyobbak a vívmányaink, semhogy haboznunk kellene e tekintetben. Az, hogy nyíltan beszélünk ezekről a dolgokról – ha egyidejűleg harcolunk is a baj ellen –, még az ellenfél szemében is csak emelheti tekintélyünket és erkölcsi értékünket. Egyébként aki ismeri a szóban forgó országokat és történetüket, aligha fogja elhinni, hogy az antiszemitizmus hirtelen eltűnt. Nem az a szégyen, hogy ez a jelenség létezik, hanem az, amikor nem folyik ellene harc. Ezért nem helyénvalóak az időnként alkalmazott szépségflastromok, amikor is általános alapelvekre hivatkozva kijelentik, hogy ilyesmi nincs, mert az ilyesmi a szocializmusban *ex definitione* lehetetlen. A hiba itt az, hogy a szocializmus definíciójából egyáltalán nem következik ennek a jelenségnek a nem-létezése (ellentétben a kommunizmus definíciójával); s az, hogy a jelenség létezik, nem titkolható, hiszen olykor ország-világ előtt láthatóvá válik. A dolog letagadása tehát nem

válik becsületünkre, sem nem fokozza az irántunk való bizalmat, ezzel szemben gyengíti egy igaz ügyért vívott harcunkat.

Hogy harcoljunk, és hogyan végezzük ezt a nevelő munkát? Könyvünk nem kíván konkrét listát nyújtani azokról a teendőkről, amelyek a kommunista ember arculatának kialakításával kapcsolatos különböző kérdések terén előttünk állanak. Ez egyébként céltalan és helytelen is volna. Részint úgysem lehet előre látni a konkrét helyzeteket, részint nem olyan dolgokról van szó, amelyek ismeretlenek a munkásmozgalomban. Elég, ha emlékeztetünk Leninnek az Októberi Forradalom utáni fellépésére. Egyet azonban bizvást leszögezhetünk: ez a harc annál nagyobb mértékben kötelessége a szocialista társadalomnak és különösen a marxista pártoknak, minél súlyosabb a nacionalizmus veszélye. Ha nem igyekszünk beleoltani az internacionalizmust a szocialista társadalom emberébe, azaz ha nem küzdjük le a nacionalizmusnak és a fajgyűlöletnek a lelkületre és a viselkedésre gyakorolt hatását, akkor semmiképpen sem valósíthatjuk meg a kommunizmust a szó marxi értelmében. Minthogy a szocialista társadalmak fejlődésében a marxista-leninista pártok jelentik a vezető erőt, elsősorban ők viselik a politikai és erkölcsi felelősséget e fontos feladat megvalósításáért, mind a saját soraik ideológiai tisztaságát illetőleg, mind az egész társadalom ideológiai nevelése terén.

Az a követelmény, hogy a kommunizmusban el kell tűnnie az elidegenülés minden fajtájának, pozitív oldalról nézve egyszerűen nem más mint az emberi személyiség mindenoldalú fejlődésének követelménye. A kommunizmus új emberének Marx értelmében univerzális, mindenoldalú, totális embernek kell lennie. Mind a három minőség homlokegyenest ellentétes az elidegenülés által megnyomorított ember tulajdonságaival, akitől elvették személyiségének egy részét, emberségének egy részét, miközben az ember termékei önálló erőkké változtak, maga az ember pedig a „dolog” státusába kerül.

Tudjuk, miről volt szó Marxnál. Tudjuk azt is, hogy e cél eléréséhez nemcsak a társadalom alapját, hanem magát az embert is át kell alakítani; ennek a célnak megfelelően kell nevelni, az új modell szerint kell őt formálni. De vajon lehetséges-e ez, nem állnak-e

ennek útjában olyan objektív nehézségek, amelyeket nem lehet leküzdeni?

Ezzel a kérdéssel fentebb a marxi elidegenülés-konceptió elemzése során foglalkoztunk. Itt most visszatérünk rá az új ember nevelésének lehetősége felől.

A mai antropológiai és szociológiai irodalomban Marx nyomán, de *sua sponte* is, aktuális megfigyelések alapján, sokat beszélnek arról, hogy az ipari társadalomban fokozódik az ember elszemélytelenedése. Ez nemcsak az emberek közötti tőkés kapcsolatokra jellemző eldologiasodásnak és elidegenülésnek a következménye, hanem olyan mélyreható jelenségek is közrejátszanak itt, amelyek a mai társadalom alapjának minőségi változásaiban gyökereznek és valamennyi rendszerben megtalálhatók.

A mai irodalom bizonyos irányzatai (melyek legjellegzetesebb képviselőjeként Kafkát említhetjük, nem véletlenül közkedvelt a szocialista társadalmakban is) és bizonyos filozófiák (ezek legjellegzetesebb képviselője Sartre lehetne) világos szavakkal tanúskodnak a mai ember magányérzéséről. Hangsúlyozom: engem nem a stílus érdekel, amelyben Kafka írt, vagy amelyben Sartre filozofál. Stílusukat tekinthetjük elszigetelt, egyéni jelenségeknek is, amelyek végső soron bizonyos társadalmi csoportok dekadenciájának bizonyítékai vagy akár az egyéniség beteges lelkének tünetei is lehetnek. Ami engem érdekel, az ennek a fajta irodalomnak vagy filozófiának a hatóereje. Az a körülmény, hogy a szélesebb olvasóközönséghez szólnak, hogy a szocialista országokban is tömeges olvasótáborra tesznek szert (mert nem az a fontos, hogy az emberek nem olvassák ezeket a műveket, ha tudniillik kinyomtatásuk és terjesztésük tilos, hanem az, hogy mihelyt hozzáférhetővé válnak, nemcsak tömegesen találunk olvasóra, hanem – és ez ideológiailag legalábbis kínos – a kevésbé kritikus olvasót is megtalálják), nem dekadenciáról tanúskodik, hanem arról, hogy ezek a művek bizonyos értékes és az emberekhez szóló tartalmakat közvetítenek, olyan tartalmakat, amelyekhez az emberek más forrásokból és jobb változatban nem jutnak hozzá. E tartalmak között kétségtelenül ott van, és pedig vezető helyen, a modern ember elmagányosodásának érzése az összes ebből folyó szükségszerű következményekkel és bonyodalmakkal.

A marxista jobban hozzá tud férközni ezeknek a jelenségeknek a forrásához, mint a többi filozófiai irányzat képviselői. Már csak azért is, mert a marxista jobban megérti, hogyan határozzák meg a társadalmi tudatot a társadalom alapjában végbemenő változások, és amikor elemzi a kultúrát, módszertanilag keresztül tudja vinni ezt a szempontot. Annál kínosabban hat, amikor olyan emberek, akik a marxizmus körén belül tevékenykednek, azzal az üres frázissal akarnak megszabadulni ettől a problémától, hogy a magány-érzés a tőkés társadalomban természetes, a szocialista társadalom embere viszont nem érezheti magát magányosan. Valószínűleg *ex definitione*.

Szociológiai szempontból érthető, hogy a fokozódó iparosítás számos mellékjelenséget idéz elő az emberek közötti kapcsolatok szférájában. A dolgozó embernek a munkatermékhez és a munkafolyamathoz való viszonya egyre személytelenebbé válik, a folyamat egyre specializáltabb, megosztottabb és gépiesebb. (Ahogyan Hannah Arendt mondja a „Human Condition” c. munkájában, az ipari társadalomban a *homo faber*t egyre inkább kiszorítja az *animal laborans*.) Elpusztulnak különféle szociális mikrostruktúrák, így a szomszédsági csoportok, a tágabb értelemben vett család stb., helyükbe pedig a nagyvárosi és az ipari kapcsolatok új formái lépnek (politikai pártok, szakszervezetek, sportegyletek stb.). Ennek következtében fokozódó mértékben atomizálódik a személyes élet, bár az egyén a társadalomhoz a szó tág értelmében szorosabban van hozzákötve, mint valaha. Mélyreható változások zajlanak le a családi életben, másfajta viszonyok keletkeznek a családtagok – házastársak, szülők és gyermekek stb. – között, akik most mind keresnek. Ha ehhez még hozzávesszük a készen kapott értékrendszerek bomlását, s tudjuk, hogy ezek az értékrendszerek biztosították az egyedi ember számára a társadalomban elfoglalt helyét illetően a stabilitás érzését; azt a körülményt, hogy az adott közösségen belül lezajló gyors változások fellazítják, sőt sokszor elpusztítják e közösség struktúráját, a nemzetközi helyzetben uralkodó feszültséget és a stabilitás hiányát, ami a mai harci eszközök pusztító ereje miatt az egész emberiséget a kiirtás veszélyével fenyegeti, akkor nemcsak érthetővé válik a szorongás és a magányosság érzése, hanem meg is magyarázható mint objektív természetű tényezőknek az

emberi lelkületre gyakorolt hatása. A társadalmi rendszernek természetesen ebben a szférában is óriási befolyása van: a kapitalizmus tovább fokozza ezt a lelkiállapotot a társadalom növekvő atomizálódása és az egyedi ember ennek megfelelő érzései irányában, a szocializmus viszont e jelenség enyhítése irányában hat. De nem tűnik el a szocializmusban sem, mert az előidéző tényezők kapcsolatosak minden ipari társadalom alapjaival, és ezért, legalábbis bizonyos mértékig, felette állnak a politikai rendszereknek. Azt sem lehet *ex definitione* előre kimondani, hogy ezek a jelenségek sokkal fájdalommentesebben játszódnak le a szocializmusban. Ha egy túlnyomóan agrárjellegű ország szocialista társadalmában gyors ütemű iparosítási folyamatok zajlanak le, ha a mezőgazdasági lakosságnak az ipari központok felé irányuló tömeges áramlása mellékesen különféle negatív jelenségeket idéz elő azzal, hogy a fennálló mikrostruktúrák felbomlanak, ilyenkor a folyamatok közvetlen következményei a szocialista társadalom embereinek tudatában esetleg még inkább érezhetők, mint egy stabilizált és kellően régi hagyományok által megszilárdított tőkés társadalomban. Példaként Angliát említhetjük, ennek az országnak még mindig hatékony szellemi immunitását az egzisztencializmus befolyásával szemben, aminek föltétlenül mélyebb társadalmi okai vannak.

Eltekintve attól, hogy hogyan fest a probléma egyik vagy másik részletkérdése, egy biztos: az iparosodás és az urbanizálódás a társadalom atomizálódását vonja maga után, abban az értelemben, hogy elszigetelődik a társadalom tagjainak személyes élete, privát szférája. S ez az elidegenülésnek egy különösen érezhető formájával jár együtt: az ember személyiségének elszegényedésével. Minél inkább atomizálódik az egyéni élet szempontjából valamely társadalom, annál magányosabb az ember, s ennek következtében annál elidegenültebb és annál személytelenebb az élete, mert a társadalom, annak viszonyai és intézményei annál inkább lépnek fel vele szemben dologi és idegen erőként. Minél inkább az a helyzet, hogy a környezet – amelyhez mi hozzászámítjuk a hagyományosan a privát szférához tartozó viszonyokat is (mint pl. a szomszédsági, a családi és a munkával összefüggő kapcsolatokat) –, külsődleges és idegen szféra gyanánt lép fel az egyénnel szemben vagy az egyén érzésvilágában, annál elidegenültebb és ennek következtében annál

magányosabb az ember. Ez súlyos problémát jelent a szocialista társadalom számára, hiszen e társadalom rendeltetése éppen az elidegenülés és a belőle folyó elszemélytelenedés elleni küzdelem.

De nem lehetséges, hogy ez talán csak az értelmiség kitalálása, amely a társadalom proletár részét egyáltalán nem is érinti, olyan probléma, amelyet a munkásosztály egyáltalán nem is ért? Azért fogalmaztam ezt a kérdést így, mert ez a gondolat csakugyan jelentkezik bizonyos körökben, jelezve az értelmiséggel szembeni hagyományos bizalmatlanságot (bár e körök közben elfelejtik, hogy ez az értelmiség mind osztályösszetételét, mind ideológiáját tekintve túlnyomó többségében már régóta a „mi” értelmiségünk). Ez az álláspont csak azt bizonyítja, hogy az illetők rosszul tájékozódnak társadalmi kérdésekben. Tény és való, hogy ezekkel a kérdésekkel kapcsolatos tudatos önvizsgálattal mindenekelőtt értelmiségi körökben találkozunk, de abból, hogy más miliók nem fogalmaznak meg *explicité* bizonyos problémákat, egyáltalán nem következik, hogy nem is érzik őket, hanem csak az, hogy nincsenek azoknak teljesen a tudatában és nem tudják őket szavakban kifejezni. A helyzet ugyanis az, hogy nemcsak azok tanúsítanak „egzisztencialista” magatartást az élettel szemben, akik hosszasan elmélkednek az egyedi ember magányosságának témájáról, hanem azok is, akiknek világérzése abban foglalható össze, hogy „minden mindegy”, s ezért részegeskednek, állati módon elégítik ki ösztöneiket, garázdálkodnak stb. Más szóval, ez a közérzet nemcsak elméleti, hanem gyakorlati alakot is ölt. Be kell vallanom, hogy az első megnyilvánulási forma számomra rokonszenvesebb, mert közvetlenül kevesebb kárt okoz a társadalomnak.

A probléma kétségkívül reális és bonyolult, s nemcsak egy kis társadalmi csoportot érint. Súlyos ez a probléma, mert összefügg az iparosítási folyamatok során alkalmazott modern technika elszemélytelenítő hatásával is. Ezeket a folyamatokat nem lehet visszacsínálni, a társadalmi haladás elkerülhetetlen kísérői. Hogyan lehetne hát elkerülni az emberi személyiség szférájában jelentkező negatív következményeiket? Erre a kérdésre ma nyilván senki sem tud válaszolni, de fel kell tenni, hogy világosan lássuk a helyzetet és idejében helyes intézkedéseket kereshessünk ellene.

Egy másik ilyen jellegű probléma a tömegkultúra kérdése. Itt

most minket ebből a sokat vitatott kérdésből csak egyetlenegy, körülhatárolt aspektus érdekel, nevezetesen az, ami itt az emberi személyiség fejlődését érinti.

A tömegkultúra kifejezés jelentheti ezt: „*a tömegek körében elterjedt kultúra*”. Ez a kifejezés semmiféle fenntartást nem ébreszt az emberben, sem mint olyan követelmény, amely a társadalom fejlődésével és demokratizálódásával függ össze (a kultúra ne csak a kiválasztottaké legyen, hanem az egész társadalomé, mert a társadalom minden tagjának joga van személyiségének teljes kibontakoztatásához), sem mint a szóban forgó szférában már elért haladást elkönnyvelő megállapítás (Marx kifejezetten megírta ezt előre „A tőké”-ben, amikor számításba vette, hogy a termelési technika fejlődésével és a műszaki ismeretek terén emiatt jelentkező megnövekedett követelmények miatt szükségessé válik majd a munkásosztály szellemi színvonalának emelése). Van azonban a „tömegkultúra” kifejezésnek egy másik, szintén elterjedt és gyakorlattal szintén összekapcsolt jelentése is, amely ellenkezést és vitákat vált ki: ebben a második értelemben ez a kifejezés annyit jelent, mint „*tömegeknek való kultúra*”, ellentétben az elit ezoterikusabb, ti. nehéz és érthetetlen kultúrájával.

Nem kétséges, hogy a társadalom képzési színvonalában mutatókozó különbségekkel együtt kulturális különbségek is jelentkeznek a társadalom osztályai és rétegei között. A mai társadalmak történeti eredete és hagyományos szerkezete még nem teszi lehetővé, hogy mindenki számára hozzáférhetővé váljanak az összes kulturális javak, különösen azok, amelyeknek fogyasztásához különleges felkészültségre és tudásra van szükség. Ebből azonban, különösen a szocialista társadalom nevelési feladatai szempontjából, csak egy valami következik: mindent el kell követni, hogy minél hamarabb kitöltsük a tömegek műveltségében mutatkozó hézagokat, és a tömegeket egyre feljebb vezessük; vagyis kulturális elitté kell nevelni őket. Ebből nemcsak a közoktatás szférájára nézve adódnak konkrét következtetések – amelynek színvonala állandóan emelkedik, s a kommunizmusban el kell érnie Platón utópiájának határait –, hanem ennek a szempontnak megfelelően kell eljárunk akkor is, amikor emeljük az emberek művészi kultúráját, ízlését és művészi érzékenységét.

Ez a követelmény azonban – amely a szocializmusban az egyedül helyes – kifejezetten ellentmond annak a jelszónak (és annak a valóságnak), amely a „tömegkultúrán” *külön tömegnek való kultúrát* ért, vagyis olyan kultúrát, amelyet megfelelően preparáltak, hogy a tömegek számára hozzáférhető legyen és a tömegek el is fogadják. Minthogy azonban az így felfogott „tömegkultúra” – mégpedig különböző okokból – mégiscsak fejlődik, ez sajátos oldalról mélyíti el az elidegenülés jelenségét és az emberi személyiség mindenoldalú kibontakozása irányában ható tendenciák ellen hat.

Számos tényező működik közre abban, hogy a mai társadalmakban ezek a jelenségek erősödnek. Én itt kettőre szeretnék rámutatni.

Az egyik ok az, amit a „kultúra kommercializálódásának” nevezünk. Emögött egyszerűen a kulturális termelés – könyv, zene, színház, mozi, rádió, televízió stb. – rentabilitásának követelménye rejlik. Ez a követelmény katasztrofális társadalmi következményekkel jár a kulturális fejlődés színvonalára nézve. Eredménye nem az, hogy az embereknek kultúrát *tanítanak*, hogy emelik kulturális színvonalukat, hanem ellenkezőleg, a kulturális színvonal süllyedését idézi elő, mert hízeleg a kispolgár ízlésének. Ily módon kitenyésződik a legolcsóbb szenzációs regények, a képregények, a vadnyugati és szex-filmek stb. kultúrája. Az világos, hogy ez a kapitalizmusban miért van így; a kapitalizmus keretei között még csak lehetőség sincs ennek a tendenciának a feltartóztatására. A megdöbbentő azonban az, amikor az ilyen tendenciák és jelszavak a szocializmusban jelentkeznek, hiszen ebben a társadalmi rendben *természetellenesek*. Csak azért említem ezt, mert ez a betegség annak idején – az 1956 október utáni eszmei zűrzavar egyik legvégzetesebb következményeként – nálunk is elterjedt, és még nem sikerült teljesen kiirtani. El kell mondani ebben az összefüggésben néhány közhelyet; bizonyos helyzetekben a közhelyek értéke megnő. A kultúra „rentabilitását” azzal kell mérni, hogy milyenek a következményei az emberek tudatában, nem pedig az anyagi nyereséggel. Anyagilag a kultúrára annyit kell kiadni, amennyire a társadalom az adott körülmények között az általános helyzet figyelembevételével csak képes. Csakhogy ezeket a kiadásokat a társadalom szellemi átalakításának szférájában eszközölt különleges beruházásoknak kell tekinteni, nem pedig jövedelmező üzletnek. A kultúránál nincs

„ráfizetés”: itt a kifejezés alkalmazása eleve helytelen. A kultúrát egyszerűen finanszírozzuk és a kiadások gyümölcsét egészen más szférában várjuk. Ezeket a gyümölcsöket nem lehet közvetlenül pénzre átszámítani. Aki ezt nem érti meg, egyszerűen nem érti a kultúra jelentőségét a társadalmi életben, és azt sem érti, hogy tulajdonképpen hogyan működik a kultúra mechanizmusa. Aki azonban ebből a saját értetlenségéből gyakorlati következtetéseket von le a kultúra „rentabilitásával” kapcsolatban, nemcsak tévesen, de a szocializmus nevelési feladatainak szemszögéből egyenesen károsan jár el.

A második ok neve: „a tömegek számára érthető kultúra”. Ezt már behatóbban kell elemezni, mert sajátos módon függ össze a szocializmussal, és lényegét tekintve sokkal bonyolultabb.

Mint a társadalmi fejlődés stratégiájának és taktikájának sok más kérdésében, a kultúrpolitikában is két szélsőséget kell kerülni: az avantgardizmust, amely rafinált, újra törekvő termékeket és kísérletező jellegű kulturális alkotásokat kínál olyan fogyasztóknak, akik azokat nem értik és befogadásukra nincsenek felkészülve, s ezért csak elbátortalanodnak és elfordulnak ezektől a termékektől. A másik véglet az, amikor a tömegek adott ízlésének uszályába kerülünk, ami a nyárspolgári ízlés előtti kapitulációval egyértelmű, mert a jelenlegi társadalmak struktúrája olyan (a szocialista társadalmaké is, ahol a munkásosztály döntő többsége a parasztságból származik és csak nemrég költözött a városba), hogy éppen ez az ízlés az uralkodó. A nevelési feladat tehát ezen a területen az, hogy szakadatlanul képezzük, tanítsuk a tömegeket és emeljük kulturális színvonalukat.

Ha mármost az eddig mondottak világánál megpróbáljuk értelmezni „a tömegek számára érthető kultúra” kifejezést, akkor ennek legalább két jelentését különböztethetjük meg.

Az első jelentés tulajdonképpen figyelmeztetés, hogy ne rontsunk rá a tömegfogyasztóra olyan kulturális termékekkel, amelyeknek befogadására nincs felkészülve, s amelyeket ezért érthetetlennek és különködőnek minősít és elutasít. A nevelési tevékenység eredménye ebben az esetben negatív. Ebben a mérsékelt értelemben kétségtelenül helyes az a gyakran alkalmazott jelszó, hogy a kultúra (irodalom, képzőművészet, zene stb.) legyen érthető a tömegek

számára, vagyis legyen olyan, amelyre a tömegek valamiképpen már felkészültek. Ez a kultúra egyidejűleg a „tömegek nevelésére” irányuló szakadatlan tevékenységet feltételezi. Helytelen, sőt ostobaság volna azzal kísérletezni, hogy úgynevezett konkrét zenét vagy egy Beckett- vagy Ionesco-darabot mutassanak be átlagos parasztközönségnek.

A második értelemben azonban a „tömegek számára érthető kultúra” jelszava azt a követelést jelenti, hogy a kulturális javak termelését olyan színvonalon tartsuk és a művészi alkotás olyan típusához idomítsuk, amelyet a tömegek szeretnek és szívesen fogadnak. Sajnos, ez a második fajta értelmezés észrevehetően belopózik a kultúrával kapcsolatos különböző politikai megnyilatkozásokba, pedig ez nem egyéb, mint a lefelé való nivellálás programja. A „tömegek” nemcsak a dodekafon zenét nem értik, hanem a zene géniuszainak olyan halhatatlan műveit sem értik, mint pl. Beethoven IX. szimfóniája vagy Bach Máté-passiója. Vajon azt jelenti-e ez, hogy hajítsuk a szemétdombra ezeket a műveket, és helyettük emeljük piederstálra azt, amit a zenei analfabéták is hajlandók elfogadni a zenéből, tehát a könnyű zenét, a könnyű jazzt, a slágereket, és érzük be ezzel? És járjunk el így sorra az irodalom műremekeivel (a tömegek előkészület nélkül nemcsak Joyce-ot vagy Kafkát nem értik meg, de Goethe „Faust”-ját sem), a festészet nagy alkotásaival (mi legyen El Grecóval vagy az impresszionisták műveivel? az exponáltabb irányzatokról nem is beszélve) és így tovább?

Mindezek természetesen szónoki kérdések. Csak azt akartuk megmutatni, hogy milyen helytelen ez a jelszó. Ha az alkotóknak nem volna joguk az újításhoz – és az újdonság rendszerint nemcsak a tömegek, hanem a kortársak többsége számára érthetetlen –, ha nem volna joguk az ár ellen úszni a kultúra fejlesztése során, akkor ez a fejlődés megállna, sőt, a kultúra végül hanyatlásnak indulna. Ha nem volna joguk a kísérletezéshez – és a kísérletek csak (a szó legjobb értelmében vett) kulturális elit számára érthetők –, nem létezne haladás és fejlődés a kultúrában. Abból tehát, hogy a tömegek egy bizonyos időszakban nem értenek valamit a kultúrából, egyáltalán nem az következik, hogy ez a valami rossz, hanem többnyire csak az, hogy a befogadó szeme, füle, általában ízlése még nem elég kialakult és gyakorlott. A következtetés egyszerű: nem a

művészeket kell lehúzni a tömegek színvonalára, hanem megfordítva, mindent el kell követni, hogy a tömegeket felemeljük a kultúra vezető képviselőinek színvonalára. Ebből továbbá az következik, hogy a saját tudatlanságunkat vagy a saját rossz ízlésünket nem szabad annak a mércéjévé tenni, hogy mi szép és haladó, hanem, általában a művészet és a kultúra egész eddigi történetéből vonva le a következtetéseket, szerénységet kell tanúsítani azokkal szemben, akik ezekben a kérdésekben jártasak és mindenekelőtt a művészet újítoíval szemben, akik elit gyanánt törnek utat egy-egy szférában az új áramlatoknak. Lehet, hogy ezek az áramlatok eleinte talán furcsák a szemünkben, mert máshoz vagyunk szokva, de többnyire már gyermekeink szemében magától értetődőek és mindennapiak. Senki sem kényszerít arra, hogy tetszést érezzünk olyan kulturális termékek láttán vagy hallatán, amelyeket ízlésünk nem fogad el, de az ész azt parancsolja, hogy ne tegyük ízlésünket abszolút kritériummá, s megőrizzük a mértéket és a szerénységet ezekben a dolgokban.

Milyen gyakorlati következtetések adódnak ebből annak a nevelő tevékenységnek a szférájában, amelynek célja a szocialista társadalomban élő ember személyiségének minél teljesebbé és sokoldalúbbá tétele? Tisztában kell lennünk azzal, hogy az érvényes kulturális normák, az érvényes művészi ízlés és az új, további kulturális fejlődés csírája közötti diszharmónia a fejlődés objektív törvényszerűsége a társadalmi életnek ebben a szférájában. Ez a törvényszerűség a társadalmi rend megváltozásával is megmarad. Tudatosan le kell küzdenünk az emberi lelkület konzervativizmusát. A konzervativizmus alapja az, hogy a nevelés megszilárdít bizonyos mintaképeket és sztereotípeket. Leküzdése azonban szintén csak megfelelő nevelés útján lehetséges, vagyis úgy, hogy hozzáférhetővé teszük a tömegeknek az új mintaképeket. Hiszen arról van szó, hogy annak a választásnak a során, amely társadalmi méretekben eldönti, hogy mely eszmék és áramlatok kerülnek be maradó elemként a társadalmi kultúra kincseskamrájába, és melyek bizonyulnak „eszmei gyaluforgácsoknak”, amelyeket mint értékteleneket vagy a kor számára érthetetleneket elvetnek, lehetőleg minél tudatosabban kerüljön mérlegelésre minden olyan mozzanat, amelyik itt szerepet játszik. E tekintetben azonban a társadalom és

szervei semmiképpen sem játszhatják a cenzorok szerepét, akik előre tudják, amit senki sem tud és senki sem tudhat, nem mondhatnak elsieltett ítéletet a szóban forgó áramlatok és eszmék értékéről és perspektíváiról, és nem zárhatják el ezeknek az áramlatoknak és eszméknek a tömegekhez vezető útját azon a címen, hogy állítólag értéktelenek vagy éppenséggel károsak. Ellenkezőleg: a társadalomnak és szerveinek az a feladata, hogy az információ-forrás és az oktató szerepét töltsék be, mindent, ami új, hozzáférhetővé tegyenek a kultúra fogyasztóinak széles tömegei számára és egyben tanítják ezt a közönséget (abban az értelemben, hogy maximális mértékben rendelkezésére bocsátja az új irányzat történetével és eszmekörével kapcsolatos tárgyi ismereteket). Elvégre a nagyközönség a legfőbb és egyetlen bíró ezekben a dolgokban, bíró, aki életről és halálról ítélkezik. Csak ha így járunk el, akkor teszünk eleget a szocialista ember személyiségének nevelésével és alakításával kapcsolatos követelményeknek. Csak ezen a módon szállunk szembe az élet egy bizonyos szférájában (jelen esetben az emberek művészi nézeteinek és ízlésének szférájában) az elidegenüléssel és hatunk oda – szakadatlanul küzdve a konzervativizmus ellen –, hogy az emberi személyiség a határ, az elérhetetlen tökéletesség irányában fejlődjék.

Hasonló természetű az utolsó probléma is, amelyre itt utalni szeretnék; ez is a tudattal kapcsolatos. A tudomány fejlődési folyamatára gondolok, amely elkerülhetetlenül a specializáció irányában halad. Emiatt egyre mélyül az emberi tudás dezintegrációja, holott a totális emberi személyiség követelménye ennek a folyamatnak a fordítottját feltételezi, vagyis a tudás egyetemességét és integralitását, ami ma egyszerűen utópiának hat. Ez is olyan probléma, amelyet a kommunista ember témájával foglalkozó fejtegetésekben kínos óvatossággal kerülgettek, holott ez tipikusan olyan kérdés, amely független a társadalmi rendszertől, hiszen a kiváltó folyamatok objektívek.

Az ókori bölcs eszménye, aki a tudás igaz barátja volt (philoszóphosz), meg a reneszánsz kori gondolkodó eszménye, a maga sokoldalú és a valóság képét egységes egésszé integráló tudásával, már régen a múlté. Ma, ahogyan Bertrand Russell tréfásan monddotta, egyre többet tudunk egy-egy egyre szűkülő problémaköréről,

és közeleg a nap, amikor mindent fogunk tudni – semmiről. Ez nem azért van így, mert a mai emberek buták vagy mert a társadalom osztályjellege ebbe az irányba hat. A folyamat objektív jellegű: manapság egyre többet tudunk, és nincs olyan agyvelő, amely egymaga átfogja az egész emberi tudást. Olyan korban, amikor tengerré dagad a szakirodalom és még egy-egy egészen szűk terület irodalmát sem tudja senki maradéktalanul áttekinteni, olyan időben, amikor az emberi tudás nemcsak állandóan és gyors ütemben fejlődik, hanem egyenesen permanens forradalmat visz véghez, a tudósok egyre fokozódó specializációja objektív folyamat, amely a szocializmusban ugyanúgy érvényesül, mint a mai kapitalizmusban.

Ez egyrészt nemcsak szükségszerű, hanem haladó folyamat is, mert neki köszönhető, hogy gazdagodik az emberek tudása a világról és növekszik az embereknek az a képessége is, hogy uralmuk alá hajtsák és a saját érdekeik szerint átalakítsák ezt a világot. Másrészt azonban negatív és retrográd folyamat ez, mert dezintegrálja az emberi tudást, és egymással csak laza vagy már-már semmiféle kapcsolatban nem álló kicsiny töredékekre forgácsolja szét a világról alkotott emberi képet, gátolja előrehaladásában a világról való emberi tudást, s ezzel korlátozza azt a képességét, hogy helyesen megértse ennek a világnak a mechanizmusát, uralkodjék rajta és átalakítsa azt. E tekintetben különösen érezhető a természetről való tudás és az emberről való tudás közötti mélyülő szakadék. Olyan folyamattal van tehát dolgunk, amely ellentmondásos tendenciákat mutat, s ez gyakran előfordul a valóságban. Emellett azonban ez a folyamat közvetlenül kihat az emberi személyiség arculatára, ami már nem olyan gyakori jelenség.

A tudomány integrálódásának problémája napjaink egyik uralkodó témája, hiszen mindazok a koponyák, akik messzebb látnak a tudományos tevékenység mesterségbeli vonatkozásainál, ijedten figyelik az egyre erőteljesebb dezintegrációs folyamatot. Sajnos, eddig kevés olyat mondtak a kérdésről, ami nemcsak szépen hangzik, hanem gyakorlatilag is ér valamit. És félek, hogy nem is jutunk tovább, ha nem próbálunk megszabadulni a mai lehetőségek szemellenzőitől, és nem engedjük kissé szabadjára a képzelőerőnket, figyelembe véve a holnap felfelé ívelő távlatait. A tudomány története egyébként több bizonyítékot szolgáltat arra, hogy olyan

elméletek, amelyek az eljövendő fejlődés előrelátására támaszkodtak, sokszor a tudomány haladásának fontos tényezőivé váltak.

Nem állíthatjuk, hogy ma ne történnének erőfeszítések a tudomány integrálására. Először is igen sokat beszélnek róla, másodsor időről időre megkísérlik összehívni rokonterületek szakembereit, hogy „szót értsenek” és közös fogalmi apparátust dolgozzanak ki. Az ilyen kezdeményezések egyébként általában kudarcba és gyors csalódásba fulladnak, és, legalábbis rám, leverő benyomást tesznek, mert kézzelfoghatóan mutatják, milyen kevés mondanivalójuk van egymásnak – gyakran ugyanazon a tudományágon belül – a rokonterületek szakembereinek (én pl. filozófusoknál, szociológusoknál és nyelvtudósoknál figyeltem ezt meg), és milyen kevésé értik egymást.

Mit lehet tenni ezen a téren? Két lehetőséget látok a jövő társadalom számára.

Az első az oktatási rendszer átalakításának szükségességével és lehetőségével kapcsolatos. Ez a rendszer ma képtelenül konzervatív, és a szocialista rendszer által ezen a területen végrehajtott változtatások minimálisak.

Mindenekelőtt, ami az általános műveltséget illeti, csak az általános műveltség bázisának gyökeres átépítése ránthat ki minket abból a mocsárból, amely a specializáció jegyében szétforgácsolja a világról való tudásunkat, ez a feltétele annak, hogy közelebb kerüljünk az integrált tudás eszményéhez, az ismeretei szempontjából univerzális ember eszményéhez. E célnak azonban mind az általános oktatás terjedelme, mind tanterve ellentmond.

A mai iskola, csak az időtartamot nézve, pontosan ugyanannyi ideig tart és pontosan úgy épül fel szerkezetileg, mint a XIX. század eleji iskola. Holott ez alatt az idő alatt az emberi tudás mennyiségi-
leg és minőségileg egyaránt annyit fejlődött, hogy tökéletesen más tudományos világban élünk. Ez a tény azonban sem az iskola időtartamában, sem tantervében nem tükröződik vissza. Még a régi görögök felfogása mögött is elmaradunk e tekintetben. Ők pontosan tudták, hogy a művészet és a kultúra szférájában folyó nevelés (többek között a szó kultúrája terén, amelyről a mi iskolarendszerünkben még mindig nem hallunk semmit) az egyik legfontosabb mozzanat a *kalosz kai agathosz* eszményének megfelelő teljes ember

kinevelésében. A kiút ebből a helyzetből – furcsa módon – az volna, ha visszatérnénk az ókor utópiájához, melynek a mai valóság realitást kölcsönözhet. Platón azt követelte, hogy azok, akik a közügyeket fogják irányítani – ez egy egész társadalmi réteg – negyvenedik életévükig tanulmányozzák a különböző tudományágakat, és csak akkor fogjanak hozzá munkájukhoz, amikor összegyűjtötték a megfelelő mennyiségű tudást és élettapasztalatot. S vajon mi volt a tudásnak az a *corpusa*, amellyel Platón korában kellett rendelkezni, összehasonlítva a miénkkel, ha a tudás szempontjából is univerzális és totális ember kialakítását tűzzük ki célul?

Mindenekelőtt tehát meg kell hosszabbítani az oktatási és tanulási időt, mégpedig jó néhány évvel, ha csakugyan ki akarjuk alakítani az általános műveltségnek azt a szilárd bázisát, melynek talaján azután fájdalommentesen hajtható végre a specializáció, tudniillik az emberi személyiség megcsonkítása nélkül. Mert ma ez történik: egyoldalúan képzett tudományos szakmunkásokat termelünk, akik gyakran kínos tudatlanságról tesznek bizonyosságot a tudás és az élet egyéb területein. Ezzel párhuzamosan természetesen alaposan át kell építeni a tanterveket. A tananyagot minden fokon harmonikus egésszé kell összefogni és mindig gondosan ki kell egészíteni éppen azokkal az ismeretágakkal, amelyek nem tartoznak hozzá a szóban forgó emberek leendő szakterületéhez. (Ez egy olyan elv győzelmét jelentené, amely a mai iskolarendszer, mind a közép-, mind a felsőfokú oktatás uralkodó elvével *homlokegyenest ellentétes*.) Külön probléma, hogy hogyan oldható meg az étellel, a gyakorlattal való kapcsolat kérdése. Ez olyan helyzetben, amikor a felnőtt emberek tanulnak, különleges jelentőségre tesz szert, ha nem akarjuk ezeket az embereket más módon megnyomorítani. Mindezek nyitott kérdések, amelyekkel eddig lényegében csak utópiák keretében foglalkoztak. Mindenekelőtt azzal kell okvetlenül tisztában lennünk, hogy ezek *reális* kérdések és feladatok, mint pl. az is, hogy mennyi időre van szükség a megoldás kidolgozásához és keresztülviteléhez, és hogy a társadalomnak tulajdonképpen rendelkezésére áll-e még ez az idő.

Vajon csakugyan lehetősége lesz-e az új társadalomnak arra, hogy meghosszabbítsa tagjainak iskoláztatási és felkészülési idejét? Meggyőződésem, hogy ez nemcsak lehetséges, hanem társadalmilag

szükséges is, hogy a társadalom hamarosan olyan helyzetben lesz, hogy megoldást kell keresnie a szabad idő problémájára. A dolog közvetlenül összefügg a fentebb már említett automatizálási folyamattal. A modern tudományban lezajló forradalom jóvoltából pillanathyilag egy új ipari forradalom küszöbén állunk, amit mindenki tud, csak nincs mindenkinek elegendő fantáziája, hogy akár csak ködösen elképzelje ennek a forradalomnak a következményeit. Legfőbb ismérve az automatizálás lesz, amelynek eredményeképpen nemcsak teljesülni fog a szellemi és fizikai munka közötti különbség megszüntetésére vonatkozó látszólag utópista követelés, hanem Jahvénak attól az átkától is megszabadul az emberiség, hogy orcája veritékével keresse meg kenyerét. Nincs messze ez az idő és világviszonylatban alaposan el vagyunk késve a várható következmények számbavétele terén. Nyilvánvalóan nemcsak a tőkéseknek lesznek olyan nehézségeik, hogy az automata tömegesen fogják kiszorítani és munkanélkülivé tenni az embereket. Azok a társadalmak is, amelyek megszabadultak a termelési eszközök magántulajdonától és nem rettegnek a munkanélküliség rémétől, szembe fognak kerülni a szabad idő nagy problémájával, egy új helyzetbe került emberiség általános problémájával. A dolog úgy áll, hogy nem olyan egyszerű és könnyű visszajutni a paradicsomba. A munka nemcsak átok, hanem kielégülés forrása is, és ki tudja, boldog lesz-e az ember, ha megszabadul a munkától. Az is bizonytalan, nem fogja-e rosszul felhasználni a szabad időt, ha csak unalomból is, amennyiben nem tanítják meg rá, hogyan töltsse el. Világosan mutatja ezt a lehetőséget a svéd ifjúság esete. A szabad idő és a jólét patológikus állapotba hajszolja ezt az ifjúságot, ami arról tanúskodik, hogy a jólét meg nem felelő társadalmi feltételek között szerencsétlenséggé lehet. Ezt bizonyítja az a tény is, hogy ha a szabad időt nem sikerül kitölteni megfelelő tartalommal, a munkaidő gyors ütemű csökkentése, különösen az ifjúságnál, ugyanilyen gyors ütemben vonja maga után a bűnözés görbéjének emelkedését, és nemcsak a tőkésországokban. Egy szó mint száz, a társadalom szabad idejének szférájában bekövetkező forradalmi változás megkövetel valamilyen programot, amely a nyert időt megfelelő tartalommal tölti ki, elfoglaltságot ad az embereknek, érdekeltté teszi őket társadalmilag előnyös aktivitásban. Vajon elképzelhető-e eb-

ben a helyzetben elismerésre méltóbb és helyesebb valami, mint egy, a gyakorlattal szorosan összekapcsolt oktatási program, az állampolgár totális személyiségének kialakítására irányuló program?

A dolog reális, sőt, társadalmi szempontból elengedhetetlen, mind az automaták által kiszorított emberek foglalkoztatása, mind a kommunista társadalom követelményei szerinti alakításuk szempontjából. Mi több, az, hogy konkrétan gondolkodjunk a megoldáson és megtegyük a szükséges előkészületeket, ma már egyenesen sürgős. Kétségtelen, hogy mindez nem a legközelebbi öt-tíz évben válik időszerűvé, hogy ma közvetlen gondjaink egészen mások, és a szkeptikus még sajnálkozva mosolyoghat is, amikor az ilyen fejtegetéseket olvassa. De ez a szkeptikus ostoba, nagyon ostoba. Aki ugyanis nem látja és nem érti a távlatokat, aki nem tud felemelkedni a jövőnek a reális előfeltételekből fakadó víziójához – igenis, víziójához –, az nem bölcsességéről és nem valóságérzékéről, hanem pusztán korlátoltságáról tesz bizonyosságot. Egy emberöltőnyi időnk van még – mert nyilvánvaló, hogy a 2000. esztendő –, amelyre az előrelátó emberek világszerte már kiállítást készítenek elő – egy új korszak nyitóéve lesz, éspedig nemcsak az új ezredév értelmében. Az emberiség történetének legnagyobb forradalma előtt állunk, és nem szabad engedni, hogy meglepjen minket. Mert – mint már mondtuk – a jólét, amelyre nem készültünk fel, számos nehézség és bonyodalom, ha ugyan nem boldogtalanság forrásává válhat. A szocialista társadalomnak roppant lehetőségei vannak azon a téren, hogy ebből a szempontból tudatosan új utakat törjön az egész emberiség számára.

Ez az új távlat azonban a remény szikráját jelenti annak a látszólag reménytelen problémának a szempontjából is, hogy ellentmondás van az emberi tudás általános előrehaladása és e tudásnak az emberi személyiséget megcsonkítással fenyegető szétforgácsolódása között.

Van még egy második tényező is, amely itt a segítségünkre van, legalábbis mint a jövőt illető vízió. Az elektronikus agyakra, vagyis a „memóriával” rendelkező gépekre gondolok.

A mai civilizáció egyik nagy problémája, amely máris kezd ránehezedni az emberi személyiségre és annak fejlődési lehetőségeire, az az információ-áradat, amelyre a világról való növekvő tudás

birtoklásához szükség van, amely azonban már most meghaladja az emberi agy lehetőségeit. A kiút perspektívája a következőkben mutatkozik. Az információ-tömeget át fogják hárítani az automata „memóriájára”, amely minden embernek rendelkezésére fog állni. Az emberi agynak ekkor csak az lesz a feladata, hogy tárolja a szükséges mennyiségben az általános ismereteket, és elvégezze a szellemi feldolgozás funkcióját. Pillanatnyilag azonban ez a program nemcsak ködös, hanem egyelőre még csak nem is konkretizálható. Mit jelent az, hogy egy gép információkat fog tárolni „memóriájában”, ezzel szemben az embernek csak általános ismereteket kell emlékezetében tartania? Még ha feltételezzük is, hogy a megoldás útja programozni az „általános” információkat egy bizonyos szintézis alakjában, ti. az ember általános képzése és tudásának a gépek általi kiegészítése útján, még mindig kérdéses, hogy ez lehetséges-e és milyen mértékben. Ezzel szemben az bizonyos, hogy az elektronikus agyak rendkívül fontos segítő eszközök az emberi tudás kiegészítése terén és hogy ezeknek a készülékeknek a fejlődése olyan új lehetőségeket teremthet, amelyeket még csak nem is sejtünk. Mindenesetre ez is arra utal, hogy a jövőben új, érdekes módon oldódhatnak meg bizonyos súlyos problémák, amelyekkel a gazdag és sokoldalú emberi személyiség kifejlesztése terén szembe kell néznünk. Érdeemes vizsgálgatni vagy akár csak jelezni ezeket a problémákat, már csak azért is, hogy látótávolságban legyenek, hogy gondunk legyen rájuk.

Az emberi egyén problematikája, tehát a kommunizmusban élő emberi egyén problematikája is az élet értelmének kérdésében csúcsosodik ki. Az emberi lény addig van (az „egzisztálás” értelmében), amíg él. A vele kapcsolatos problematika tehát abban az ívben helyezkedik el, amelynek kezdőpontja a születés, végpontja pedig a halál. Az élettel és annak értelmével kapcsolatos kérdések, ha többnyire homályosan és többértelműen vetődnek is fel, sok szempontból az emberrel foglalkozó filozófiai gondolat legfontosabb kérdései közé tartoznak. De voltaképpen mi foglalkoztatja az embert akkor, amikor az élet értelmét firtatja?

Aki az élet értelmét kutatja, az elsősorban az *élet értékét* keresi, vagyis azt kérdezi, hogy érdemes-e élni vagy sem.

Régi kérdés ez, tekintet nélkül arra, hogy a kérdező komolyan

azt gondolja-e, hogy negatív válasz esetén levonja a gyakorlati következtetéseket, vagy csak azért kérdez, hogy utat engedjen dühének vagy csalódásának. Hiszen a bibliában is olvashatjuk: Vanitas vanitatum, et omnia vanitas. – A sztoikusok azonban azt mondták, hogy nem szabad az embereket a halál elkerülhetetlensége miatt vigasztalni, hanem ellenkezőleg, azt kell mutatni nekik, miért kell mégis élniük.

Bárhogyan legyen is, a halál az élettel kapcsolatos elmélkedés legerősebb impulzusa. Fenyegető saját halálunk, de még gyakrabban egy szeretett lénynek a halála. Amellett, hogy az emberek vitathatatlanul félnek a haláltól, sok esetben még jobban szenvednek attól, hogy egy-egy hozzájuk közelálló személytől kell elválniuk annak halála esetén. Saját halálától az ember mint lehetőségtől fél, a közelálló személy halálát a maga egész borzalmában mint reális tényt éli át. Az ember tulajdonképpen csak valaki másnak a halála alkalmával ébred rá a saját halálára mint realitásra. Ha ez nem így volna, ha az embernek mindig elkerülhetetlenül közelgő halála tudatában kellene élnie, bizonyosan megőrülne. A normális életnek feltétele, hogy az idő fogyását (mintegy az életet adó vérnek az erekből való kifogyását) csak különleges esetekben érezzük. Rilke „Malte Laurids Brigge feljegyzései” c. művében Nyikolaj Kuzmics életképtelenné vált, amikor tudatára ébredt, hogy az idő és értéke fogyóban van.

Azt a kérdést azonban, hogy „Érdemes-e élni?” – ha ezt a kérdést a maga alapvető voltában fogjuk fel az egyéni életen belül mint a mérlegelések és értékelések mércéjét – nemcsak a halál veti fel, amely a maga elkerülhetetlenségével kérdésessé teszi az egyedi ember minden törekvését és lépését. A testi vagy a lelki szenvedés, különösen, ha meg nem érdemeltnek látszik, szintén fölveti bennünk a kérdést: megéri? minek szenvedjünk?

Most már láthatjuk, mit is jelent voltaképpen az élet értelmével kapcsolatos kérdésnek ez a változata. Azzal a kérdéssel egyértelmű, hogy érdemes-e élni. De hogyan feleljünk rá? Hogyan indokoljuk meg a választ, hogy az másokat is meggyőzhessen?

Minket természetesen az igenlő válasz érdekel, amely a következő meggyőződést fejezi ki: habár a halál elkerülhetetlen, habár a szenvedések, különösen a hozzánk közelállók halála által okozott szen-

vedések elkerülhetetlenek, mégis érdemes élni, és ebben az értelemben jelentjük ki, hogy az életnek van értelme. De miért? Kötelességünk felelni erre a kérdésre, ha meg akarunk győzni valakit, ha azt akarjuk, hogy állásfoglalásunk több legyen megalapozatlan személyes meggyőződésünk kinyilatkoztatásánál.

Itt világosan látható, milyen csúszós talajon mozgunk, látható, milyen más itt a gondolatmenet nemcsak mint az egzakt vagy empirikus tudományok esetében, hanem még mint a szaktudományokra támaszkodó ismeretelmélet vagy ontológiai problematika esetében is. A deduktív tudományoknál beszélhetünk bizonyosságról, az empirikus tudományoknál valószínűségről, amelynek foka a megalapozás elfogadhatóságának fokától függ, de mindig tényeken alapszik. Ugyanez a helyzet, ha más mértékben és más formában is, a tudományosan művelt filozófia esetében is. Ám egészen másként áll a dolog a minket itt érdeklő kérdésnél: itt ugyanis nem arról van szó, hogy megállapítsuk bizonyos kijelentések igazságát vagy hamisságát, hanem mérlegelésről, értékelésről. Ezen a területen azonban vitatható, hogy lehetőség van-e jogosult átmenetre a leírástól az értékeléshez. Vitatható ugyanis, hogy a helyes leírás automatikusan feljogosít-e erre vagy arra az értékelésre. Nem szándékom itt megoldani az axiológia alapjául szolgáló elméleti problémákat, csak fel szeretném mutatni az itt jelentkező problémák *más jellegű* voltát s az ebből keletkező további nehézségeket.

Egy neopozitivista ebben a pillanatban nyilván ellenkezni kezd, azt mondja, hogy kijelentéseim és értékeléseim nem vezethetők egyértelműen vissza ellenőrizhető tényekre, hogy értékelésembe belepózik a szubjektivizmus. És kétségtelenül igaza lesz. Egyidejűleg azonban *nem* is lesz igaza, ha erre hivatkozva álproblémának minősíti a kérdést és meg akarja tiltani, hogy foglalkozzunk vele. Ebben az esetben ugyanis egyszerűen előfeltételezné azt, amit előbb bizonyítani kell; úgy definiálná az értelmezhetőségnek és a tudományosságnak az ismérveit, hogy a kérdés már kiindulópontjában tárgytalanná válnék.

A valóságban az a helyzet, hogy az a filozófus, aki pl. az élet értelmének kérdését vizsgálja, módszertanilag másként jár el, mint a természettudomány. Másként *kell* eljárnia, mert ezt diktálja érdeklődésének tárgya. Ebből azonban egyáltalán nem következik,

hogy eljárás módja megengedhetetlen vagy éppenséggel tudománytalan. Ő is a tapasztalat tényeit általánosítja, ő is szaktudományok, pl. a szociológia és a pszichológia adataira támaszkodik. De másként jár el, mert, mint már mondtuk, nem egyszerűen leír, hanem értékkel. S ha értékelni akarunk, választani kell egy becslési skálát, egy értékrendszert. A választás természetesen nem tetszés szerinti, hanem társadalmilag feltételezett. A társadalmi feltételezettséggel azonban nem merül ki a probléma. Itt más tényezők is közrejátszanak, már a szóban forgó egyénekkel összefüggő pszichológiai és fiziológiai faktorok, vagyis feltétlenül érvényesül az egyéni tényező. Ez egyébként ilyen vagy olyan formában mindenütt így van, ahol választani kell, akár világnézetet is. Ebben a pillanatban azonban már nemcsak az intellektuális, hanem az emocionális faktor is közrejátszik. Nyilvánvalóan beavatkozik tehát a szubjektív elem, mégpedig más alakban, nagyobb mértékben, mint pl. a természettudományok módszertanával kapcsolatos mérlegelésekben.

Éppen ezért más itt az általánosítás folyamata is. Nagyobb a távolság az empirikusan megállapított tények és a filozófiai általánosítás között, s ezért nagyobb az értelmezési és szemléleti eltérések lehetősége is. Ezen a területen a tudós inkább az ókori bölcs módjára jár el, aki az emberi életről elmélkedik, nem pedig a kísérletező természetkutató módján. Mégpedig egyszerűen azért, mert a kísérletező és a természetkutató eljárása itt nem sokat ér. Más a terület, és nem vizsgálható az egzakt természettudomány módszereivel, legalábbis a tudomány mai állása mellett, és kétlem, hogy ezen a tudomány haladása valaha is változtathatna.

Ez természetesen kellemetlen. Én személy szerint jobban szeretném, ha valami bizonyosabbat és perdöntőbbet lehetne mondani ezen a területen. Sajnos azonban nem lehet. Ez a kellemetlen tény azonban nem szünteti meg a problematikát, sőt, jelentőségét sem csökkenti. Aki pontatlan és bizonytalan jellege miatt „indignálódva” elfordul tőle, aki a tudományosság védelme nevében hátat fordít neki, arra vereséget mér az ellenfél, mert ő hozzányúl a problematikához és olykor a legteljesebb misztika kódéba burkolja.

Egyébként az abszolút tudományosságnak semmiféle receptje sincs a különböző kutatási problémák kezelését illetőleg. Csak egy elvet kell betartani: a problémákat a maximális tudományossággal

kell megragadni, azaz úgy, ahogyan ezt a tudomány pillanatnyi állása a szóban forgó szférában megengedi. Éppen ezért ha egy filozófus az élet értelmének problémájával foglalkozik, érje be azzal, hogy bizonyos megoldásokat javasol, amelyek között választani lehet. Legyen tisztában azzal, hogy ebben a kérdésben nem képzelhető el egyértelmű és kötelező tekintélyű döntés.

Ez így nem lesz tudományos filozófia, de ebből még nem következik – ahogyan a neopozitivisták vélik –, hogy tudománytalan filozófia volna. Itt egyszerűen nincs értelme „tudományosság” és „tudománytalanság” szembeállításának, mert olyan szférában mozgunk, ahol más mércéhez kell szabni a filozofálást. Éppily téves lenne logikai szempontból, ha negatív választ kapván arra a kérdésre, hogy a szerelem négyszögletű-e, ebből azt a következtetést vonnánk le, hogy nem négyszögletű.

Fentebb már mondtuk, hogy az élet értelméről gondolkodó filozófus úgy jár el, mint egy ókori bölcs. A bölcs pedig nem ugyanaz, mint a tudós. Igaz ugyan, hogy tudósság és bölcsesség rendszerint együtt jár, de nem fedik egymást. Tudós az, aki tudást szerzett a valóság egy bizonyos területéről. A bölcs azonban egyszerűen intelligens és tapasztalt ember – különösen a más emberekkel szembeni viselkedés kérdéseiben tapasztalt. Azt mondhatjuk – egyébként a gyakorlat is ezt bizonyítja –, hogy lehet valaki tudós, rendkívül képzett valamilyen szakterületen, anélkül hogy bölcs volna akár az általános intelligencia értelmében, akár abban az értelemben, hogy kellő élettapasztalata van a helyes cselekvéshez és a más emberekkel való együttéléshez. Megfordítva, lehet valaki okos ember, bölcs – különösen mint egyszerű tanulatlan ember –, anélkül, hogy képzettsége volna valamilyen szakterületen.

Ezért a filozófus a minket érdeklő kérdésekben bölcsként jár el, nem pedig tudósként. Filozofálása ilyen értékelésekre támaszkodik: „okos dolog – ostobaság”, „jó az embereknek – nem jó”, és így tovább, nem pedig a „tudományos – tudománytalan” értékelésre. Ebben nincs semmi elítélendő; egyszerűen a megismerésnek egy másfajta területéről van szó.

Bizonyos helyzetekben a többieknek életbölcsességgel rendelkező emberre van elsősorban szükségük. A filozófusnak mindenképpen nemcsak tudósnak, hanem bölcs embernek is kellene lennie. Egyéb-

ként a tudományos mozzanat ebben az esetben sem tűnik el teljesen. Egy bizonyos sajátos típusú tudás *segítségünkre* van az emberek életével kapcsolatos elmélkedéseinkben és a velük való viselkedésben. Az, hogy milyen választ adunk az ilyen kérdésekre: „Mi az élet értelme?“, különböző tényezőktől függ, legfőképpen azonban az erről gondolkodó személy világnézetétől. S itt van az összefüggés az olyan nézetekkel, amelyeket „tudományosnak” vagy „tudománytalanak” minősíthetünk. Közvetlenül azonban – ezt szeretnénk még egyszer leszögezni – sem arra a pozitív tézisére, hogy az életnek értelme van, hogy érdemes élni, sem ennek a tézisének a tagadására nem vonatkoztatható a „tudományos nézet”-ként vagy „tudománytalan nézet”-ként való minősítés.

Térjünk vissza a tulajdonképpeni kérdésre. Milyen választ adhatunk az élet értelmét illető kérdésre a kérdés fentebb kifejtett jelentésében, és hogy lehet megindokolni ezt a választ?

Ez természetesen attól a filozófiai rendszertől függ, amelynek talaján a kérdést el akarjuk dönteni. Hiszen épp az imént mondtuk, hogy a szóban forgó problémával kapcsolatos állásfoglalás számos tényezőtől függ, legfőképpen azonban a róla gondolkodó személy világnézetétől.

Ha valaki hívő, akkor a megoldás egyszerű. Az életnek mindig van értelme (azaz minden feltételek között érdemes élni), mert még a szenvedés, a fájdalom és a halál is beleillik egy magasabb lény tervébe, aki ezért a túlvilágon jutalmat tartogat számunkra, vagy valamilyen földi büntetést mért ránk ezzel tetteinkért. El kell ismerni, hogy mint sok esetben, e tekintetben is igen kényelmes hívőnek lenni. Mértéktelenül leegyszerűsödnek a legsúlyosabb problémák. E kényelemért azonban igen nagy árat kell fizetni: fel kell adni a tudományos állásfoglalás lehetőségét. Éppen ezért az emberek ma egyre nehezebben engedhetik meg maguknak ezt az egyszerű megoldást.

Amennyiben az ember világi állásponton áll, tekintet nélkül arra, hogy milyen a filozófiai világnézete, semmiképpen sem tud az élet értelmének ily módon felfogott kérdésére valamilyen általános és általánosan kötelező választ adni. Annak megítélése ugyanis, hogy a konkrét esetben érdemes-e élni, az élet feltételeinek és kilátásainak megítélésétől függ. Itt azonban az utolsó szó mindig a szóban forgó

egyéné, akinek az életéről szó van. A megítélésénél figyelembe kell venni mindazokat az egyénileg felismert és átértzett mozzanatokot, amelyeket a szóban forgó emberi egyénen kívül senki más nem tud összegezni és mérlegelni.

A környezet csak azzal segíthet az egyedi embernek a pozitívumok és negatívumok mérlegének megvonása terén, hogy emlékezteti mindarra, ami miatt az életet pozitív értékelés illeti meg, s amiről az egyén bizonyos sajátos emóció hatása alatt könnyen elfeledkezhet: hogy az ember csak egyszer él, hogy az idő enyhíti a szenvedést, hogy az embernek kötelességei vannak a társadalommal és ember-társaival szemben, és így tovább. De ez minden, többet a környezet nem tehet.

Ha nem ismerünk el (függetlenül attól, hogy hiszünk-e valamilyen magasabb lény létezésében vagy sem) abszolút erkölcsi parancsokat, amelyek alapján véve vallásos jellegűek, akkor nem lehet az egyén helyett, az egyén előtt válaszolni. Nem lehet megejteni *számára* azt a választást, amelyet rajta kívül senki sem ejthet meg. Legfeljebb ezt mondhatjuk: a te helyedben így és így választanék. És ez minden.

Aki azonban az élet értelmé felől kérdezősködik, az – másodszor – az élet *célja* felől kérdezősködik, vagyis azt kérdi, mivégre élünk. Ez a kérdés összefügg az elsővel. A válasz arra a kérdésre, hogy érdemes-e élni, szorosan összefügg azzal, hogyan válaszolunk arra a kérdésre, hogy mi az élet célja. Mindamellet mégiscsak más kérdés. És ez láthatólag az élet értelmére vonatkozó kérdés gyakorlatilag fontosabb és érdekesebb interpretációja.

A kérdést mindenki fölteszi magának, akit az a probléma kínozt, hogy *hogyan* éljen. Elvégre viselkedésünk, különösen nehéz, konfliktussal terhes élethelyzetekben, attól függ, hogy miben látjuk az élet célját, vagyis hogyan rögzítjük az értékek hierarchiáját mindannak tekintetében, amit cselekvésünkkel vagy a cselekvéstől való tartózkodásunkkal elérhetünk.

Itt természetesen mindenekelőtt olyan emberekről van szó, akik tudatosan gondolkodnak ezekről a dolgokról. De olyan esetekben is, amikor – a szó legtagabb értelmében vett nevelés révén – spontán személyes példaképek az irányadók, észrevehetően jelentkezik – ha közvetve is – az „élet értelmének” problémája és egy ilyen vagy

olyan döntésnek a befolyása. Ezeket a döntéseket ugyanis nemcsak traktátusokban és tudós értekezésekben találjuk meg, hanem annak a hősnek a gyakorlati viselkedésében is, aki valamilyen eszmény szolgálatában feláldozza az életét; az árulóéban, aki pénzért összejátszik az ellenséggel; az igazság bajnokaéban, aki feláldozza személyes érdekeit; az opportunistáéban, aki saját meggyőződése ellenére behódol a felsőbbbség előtt stb.

Ha valaki az élet értelmét kutatja, ha választ vár arra a kérdésre, milyen célt tűzön ki elsősorban magának az ember, milyen legfőbb alapelvnek rendelje alá minden cselekvését, egyszerűen hogyan éljen, akkor a kérdező tudni akarja, mi a *mi* véleményünk erről a témáról és milyen indokok szólnak e vélemény mellett. Ez más helyzet, mint az első esetben, amikor azt kívánják tőlünk, döntsünk valaki helyett olyan ügyben, amelyben csak ő maga dönthet. Az adott esetben azonban nemcsak annyiban tudok válaszolni a kérdésre, amennyiben a saját álláspontomat fejthetem ki, hanem meg tudom és meg kell tudnom védeni a mellette szóló érveket is, mintegy propagálni tudom és kell tudnom ezt az álláspontot.

Itt is mindenekelőtt meg kell különböztetni a világi és a vallásos álláspontot, mert nemcsak különbözők, hanem emellett merőben eltérő gondolati síkokon is helyezkednek el.

Ha a hit álláspontjára helyezkedünk, ebben az esetben is rendkívül egyszerű és „kényelmes” az ügy: az embernek nem kell gondolkoznia, mert kötelességeit előírják heteronóm normák, azaz kívülről levezetett, istentől származó normák, amelyeknek az ember engedelmességgel tartozik. Ezek a normák megmutatják az embernek egy méltó élet célját, vagyis kioktatják az élet értelméről a szónak minket itt érdeklő jelentésében. És ez minden. Nincsenek problémák, csupán ki kell fejteni, értelmezni kell a kinyilatkoztatásban rendelkezésünkre bocsátott isteni normákat, hogy jobban megértsük az isteni szándékot. Természetesen érveket lehet felhozni annak a tézisnek az igazolására, hogy ezek a normák emberi eredetűek: hiszen nem isten teremti az embert, hanem az ember teremti az isteneket a maga képmására. Ha valaki azonban szellemileg elzárkózik racionális tézisek elől és elég elfogult ahhoz, hogy emocionális okokból elvesse őket, akkor többé nem segítenek érvek; az az ember, aki hisz a kinyilatkoztatásban, eleve tévesnek minősíti

a mi érveinket. Ennek ellenére itt csak egy lehetőség van: újra meg újra fel kell mutatni az ellentmondást a tudomány álláspontja és a vallás álláspontja között, és rámutatni, hogy mindenképpen választani kell a kettő között. Abban a mértékben, ahogyan a tömegek körében terjed a műveltség és a kultúra, egyre nagyobb tere nyílik ennek az eljárásnak. Véleményem szerint ez a vallásos babona elleni tömegméretű harc egyetlen hatásos módja. Amíg azonban valaki konokul ragaszkodik a probléma vallásos megoldásához, csak azt mondhatjuk neki, hogy olyan emberek számára, akik nem akarják elvetni a tudományos álláspontot, ez az álláspont elfogadhatatlan, és kívül esik az intellektuális mérlegelések szféráján.

Ha most megpróbálunk világi választ adni az élet értelmével kapcsolatos kérdésre, meg kell állapítanunk, hogy itt a filozófiának egy ősrégi, tipikus problémájával van dolgunk, és így már régóta összeállították az ebben a kérdésben lehetséges összes álláspontok gondos tipológiáját. Ezért a cselekvés és a viselkedési mód általános jellemzését illetőleg nehéz volna új elnevezéseken kívül valami valódi újat kitalálni. Az ember hajlamos azt mondani Salamonnal, hogy nincs új a nap alatt.

És mégsem igaz ez. Ha ugyanis nem érjük be az elvont általános jellemzéssel, és alaposabban vesszük szemügyre, hogy mik a társadalmi feltételei egy meghatározott célt szolgáló cselekvésnek, akkor gyökeresen megváltozik a helyzet. Minthogy számomra, mint marxista számára, a szocialista humanizmus a legfőbb elv – a magam elé tűzött célból következőleg –, én a „szociális eudaimonizmus” rovatban kapok helyet (ennek a kifejezésnek egy bizonyos sajátos értelmezése szerint). Én azonban azokat a sajátosságokat is látom, amelyek álláspontomat ezen a rovaton belül más álláspontoktól megkülönböztetik. Ezenkívül azt is látom, hogy ebben a kérdésben vallott meggyőződéseim hogyan függ össze általános világnézetemmel, a marxizmussal, e szó legtagabb értelmében.

Fentebb már rámutattam, hogy a válasz arra a kérdésre „Mi az élet értelme?” és a válaszadó világnézete szorosan összefügg egymással. Mindazonáltal itt nem egyenes vonalú függőségi viszonyral van dolgunk, amely pl. úgy festene, hogy a materialista altruista álláspontra helyezkedik, az idealista viszont az egoizmust vallja, vagy megfordítva. Mindezeknek az álláspontoknak, a szociális

eudaimonizmust is beleértve, egyaránt híve lehet egy materialista vagy egy idealista világnézetű ember, egy dinamikus vagy statikus világfelfogású ember stb. Ennek bizonyítására tucatjával, sőt százával hozhatnánk fel a példákat a probléma hosszú történetéből. Egyébként ebben az esetben csak az álláspontok általános, elvont jellemzéseivel volna dolgunk, amelyeknek vonatkoztatási alapja inkább csak ez vagy az az ideáltípus lenne s ezért konkrét alakjaiban igen különbözőképpen volnának értelmezhetőek. Hiszen az életben a tiszta altruizmus éppolyan fikció, mint a tiszta egoizmus.

A szociális eudaimonizmus az a felfogás, amely szerint az élet célja a legszélesebb embertömegek maximális boldogságára való törekvés, és amely szerint csakis ezen a módon elégíthető ki a személyes boldogságra való törekvés (azt a nézetet, amely szerint az eudaimonizmus fedi az utilitarizmusnak ilyen vagy olyan formáját, tévesnek és történetileg alaptalannak tekintem). Ezt a felfogást eltérő ontológiai és episztemológiai elméletek hívei is a magukénak vallhatják. A szocialista humanizmus álláspontjára azonban nem-marxista nem helyezkedhet. Kétségtelen, hogy a szocialista humanizmus elhelyezhető a „szociális eudaimonizmus” rovatban (főltéve, hogy megfelelően értelmezzük ezt a kifejezést, ti. annyira homályos és meghatározatlan, hogy különböző, gyakran egymástól egészen távolálló értelmezéseket is lehetővé tesz). A szocialista humanizmus maga azonban már nem olyan általános formula, amelyet egészen különböző elméletek hívei is aláírhatnak, hanem egy konkretizált koncepció, amely oly szorosan összefügg a rendszer más téziseivel, hogy elismerése maga után vonja az egész rendszer elismerését, vagyis csak olyan emberek írhatják alá, akik ennek a rendszernek a talaján állnak.

A szocialista humanizmus tételei és a cselekvésre vonatkozó vezérfonal meghatározott elméleti nézetekből folynak. Itt elsősorban arról a konkrét felfogásról van szó, amely szerint az emberi egyén társadalmi teremtmény, „a társadalmi viszonyok összessége”. E felfogás segítségével tisztázni tudjuk az emberi magatartásnak és alakításának kérdését. Másodszor, az egyénnek a társadalomhoz való viszonyával kapcsolatos sajátos felfogásról van szó, amely a társadalmi fejlődés történelmi materialista koncepciójára támaszkodik. Harmadszor, azon a történelmi materializmuson alapuló

meggyőződésről van szó, hogy eszmények csak megfelelő társadalmi feltételek esetén valósulhatnak meg; ellenkező esetben utópiává fajulnak.

Mindennek eredményeképpen itt nem általánosságokban feloldott nézetekkel és jámbor óhajokkal van dolgunk, hanem tudományosan jól megalapozott elméleti nézetekkel, amelyekből meghatározott gyakorlati következtetések folynak a cselekvés vezérfonalai alakjában.

A szocialista humanizmus híve meggyőződéssel vallja, hogy a személyes boldogság csak a társadalom boldogsága révén érhető el, mert csak úgy keletkezhet maradandó talaj a személyes törekvések megvalósulására, ha mind a személyiség fejlődési szférája, mind az ember sokféle törekvésének kielégülési lehetősége társadalmi méretekben kitágul. De nem éri be azzal, hogy általános jóakaratot vagy felebaráti szeretetet posztuláljon, bár kétségtelenül rendkívül fontosnak tartja ezeket az elveket, hiszen ezek be nem tartása a szenvedések legfőbb oka. A szocialista humanizmus híve tisztában van vele, hogy követeléseinek eléréséhez harcra van szükség, hogy az ügy, amelyet szolgál, társadalmilag determinált, s a társadalmi viszonyok meghatározott megváltoztatását igényli. Az antagonisztikus társadalmakban tehát elsősorban azt látja, hogyan függ össze követelményeinek megvalósítása a tulajdonviszonyoknak és az azokon alapuló osztályviszonyoknak a megváltoztatásával. A felebaráti szeretet és az általános jóakarat nevében osztályharcot hirdet, az elnyomók iránti gyűlöletet hirdeti – habár ez ellentmondásnak látszik – az emberi szeretet nevében.

A szocialista humanizmus híve tudja, hogy az ember a társadalmi feltételek műve, de azt is tudja, hogy ezek a feltételek: az ember műve.

Dialektikus, és éppen ezért harcol, amikor békét hirdet.

A szocializmusra vonatkozó eszménye a legszorosabban összefügg a humanizmusra vonatkozó koncepciójával, innen a „szocialista humanizmus” fogalma. A szocializmus mint eszmény következetes kifejezése ennek a humanizmusnak, egyben azonban materializált megvalósulása is a humanizmus eszményeinek. A szocialista humanizmus híve ezeknek az eszményeknek a nevében a legnagyobb áldozatokra kész. Maga is hirdeti tehát az áldozatkészsé-

get és megkövetelheti a többi embertől. Szolidaritást vállal a felebaráti szeretet jelszavával, de megveti azokat, akik ezt a szép jelszót szavakban hangoztatják, de tetteikkel elárulják.

A szocialista humanizmus ugyanis nemcsak meghatározott nézetekre kötelez, hanem harcra is ezek megvalósításáért, mégpedig többek között és talán elsősorban arra a harcra, amely azért folyik, hogy meggyőzzenek más embereket a szocialista humanizmus helyességéről.

„Szociális eudaimonizmus” ez? Bizonyos értelemben az. Ez a megjelölés azonban alapjában véve még semmit sem mond. Hiszen itt nézetek zárt rendszeréről van szó, amely ebben a formában csak a marxizmus talaján lehetséges, a marxizmusból adódik következményként és ugyanakkor alapja is a marxizmusnak. Az, hogy az ember marxista-e vagy sem, roppant jelentőségű egy ilyen fontos probléma szempontjából, mint amilyen az élet értelme. Mert a humanizmus legmagasabb formájának, a szocialista humanizmusnak csak marxista lehet a sáfárja.

Utószó

Az emberiség ma forradalmi válaszúton áll. Ez patetikusan hangzik ugyan, de banális igazság.

Az emberi tudás, különösen a technikai tudás, olyan pontra jutott, amelyen nagy jótéteménnyé válhat, de szörnyű pusztító erővé is. A nukleáris energia hasznosításának felfedezése gyakorlatilag korlátlan energiaforrásokat tárt fel. Az új energiaforrások jóvoltából beköszöntött a kozmosz meghódításának korszaka, s az ember a világmindenség potenciális urává vált. Az elektronika megvalósítja az emberiségnek a termelés teljes automatizálásával kapcsolatos álmait, és oda vezethet, hogy az emberiség teljesen megszabadul a fizikai munkától. Az „elektronikus agyak” – már kezdeti stádiumukban is – oly mértékben fokozhatják fel az ember emlékező és számos más intellektuális funkciójának hatékonyságát, hogy kezd reális alakot öltetni a mindentudó lénnel kapcsolatos ábránd. Egyidejűleg az ember már az élet titkának közvetlen közelébe férkőzött, s lassanként el is ragadja a természettől. Ha megtanulta, hogy élő anyagot állítson elő szintetikus úton s egyben lényegesen meghosszabbítsa az emberi élet tartamát – és a legjobb úton van efelé –, ha végül rájön a biokémia segítségével, hogyan befolyásolhatja az emberi embrió nemét s szomatikus és szellemi tulajdonságait – és az emberi tudás e felé a cél felé is hétmérföldes léptekkel közeledik –, akkor az ember fellépdel a bibliai isten trónjának lépcsőfokain és kinyújtja kezét jogaráért.

Még sohasem volt az ember hatalma oly nagy, mint ma, tudása jóvoltából, és egyetlen korszak – még az az idő sem, amikor Prométheusz megajándékozta az embereket az istenektől ellopott tűzzel – nem volt még ennyire telítve forradalmi változásokkal. Annak a jövőnek képei, amelyben az emberek élete a mitológiai istenek életére emlékeztet, egyetlen korszakban sem rajzolódottak még ki olyan világosan, mint a mi korunkban.

Száz évvel ezelőtt nyilvánvalóan utópiának látszott a kommuniz-

mus látomása. Ma elméletileg tökéletesen megvalósíthatónak tekinthetők az olyan követelések, mint pl. a javaknak a szükségletek szerinti elosztása, az embernek a fizikai termelőmunkától való megszabadítása, és ezzel a fizikai és szellemi munka közötti különbség megszüntetése, a belőle folyó társadalmi következményekkel együtt, a mezőgazdasági munka és az ipari munka közötti különbség megszüntetése stb. Hiszen már most rámutathatunk e követelmények megvalósításának útjára. A marxi követelményeken kívül ma már jó néhány további követelményt is felsorolhatunk – különösen az egészség és az eugenika területén –, amelyekről Marx még csak nem is álmodhatott, s amelyeket akkoriban joggal utasított volna el mint fantazmagóriákat, ahogyan elvetette Fourier képzelődését olyan emberi lényekről, akiknek farkuk van s azon egy látó szem.

A szép új világ – nem Aldous Huxley kísérteties fantazmagóriája, hanem a valódi –, olyan emberek világa, akik ki tudják elégíteni minden anyagi szükségletüket, a testileg és szellemileg tökéletes emberek világa, akik megfelelnek a platóni *kalokagathia* feltételeinek, akik mindenoldalúan fejlett személyiségükkel megközelítik a marxi univerzális és totális ember eszményét – ez a világ ma, első ízben az emberiség történetében, reálisan lehetséges. A marxi humanizmus követelményei és Marxnak a kommunista társadalommal kapcsolatos előrelátása a reális lehetőségek szilárd talajára léptek. Mindenki tudja azonban, még a legmegcsontosodottabb dogmatikusok is, hogy a lehetőség még nem azonos a valósággal. Ebben az összefüggésben legalább két probléma merül fel.

Feltétlenül szükségszerűség-e, hogy ez a lehetőség valósággá váljék, és ha nem, melyek megvalósításának alapvető feltételei?

Ha ez a lehetőség valósággá válik, ezzel *automatikusan* megoldódik-e az emberi boldogság kérdése, azaz automatikusan létrejön-e az emberi boldogság elégséges feltételei?

Az első kérdésre a marxizmus már régen olyan választ adott, amely semmit sem veszített frissességéből és fényéből: a ma szemünk előtt kirajzolódó lehetőségek megvalósulása nem feltétlenül szükségszerűség. A megvalósulás a megfelelő társadalmi feltételektől függ, a feltételekért pedig *harcolni, cselekedni* kell az embereknek. Ezt a cselekvést a marxista történetiszemlélet „be-

számítja” mint az aktív társadalmi erőknek és fejlődési törvényszerűségeiknek egyik elemét.

Amikor Marx „A Kommunista Párt kiáltványá”-ban felvázolta az egyik társadalmi-gazdasági alakulatról a másikra való átmenetet, távol állt tőle az az olcsó optimizmus, amelynek értelmében a haladás győzelme *automatikus szükségszerűség* mint a termelési mód megváltozásának következménye. Marx a római birodalom példáján rámutat arra, hogy egy társadalom küzdelme végződhet pusztulással is, nemcsak előrehaladással. Ebből az általános tézisből az következik, hogy ha győzelemre akarjuk vinni az új alakulatot, ha meg akarjuk teremteni ennek a győzelemnek a feltételeit, társadalmi méretekben *harcolni* kell, mert a társadalom továbbfejlődése nem a gazdasági alapon végbemenő változások automatikus és spontán következménye, mert ebben a fejlődésben lényeges szerepe van az emberi tényezőnek, az emberi *tevékenység* tényezőjének. Marx annak idején nem láthatta előre az atomenergia korszakának romboló lehetőségeit, annál is kevésbé, minthogy a szocializmus földrajzi határok közé szorított győzelmét sem látta előre, s így azt a helyzetet sem, amelyben a világ politikailag megoszlik és az osztályharc az államok közötti fegyveres konfliktusok síkjára is áttevődik. Mi ma világosabban és élesebben látjuk nála az általa elméletileg felvázolt alternatíva egész szörnyűségét: haladás vagy pusztulás. Annál is inkább, minthogy Marx még csak bizonyos országok és egy bizonyos alakulat katasztrófájának lehetőségét látta, de ma már egyre fenyegetőbbben ölt testet egy kísértet: az emberiség, sőt mindennemű földi élet kiirtásának veszélye.

Napjainkban banális igazság, amelyhez az emberek egyre inkább hozzászoknak – még ha nem is nyugszanak bele –, hogy az emberiség fejlődésének összes pompás lehetőségei, az emberi génusz termékei, az emberiség pusztulásának okozójává válhatnak. E mérhetetlen erők elidegenülésére való rádöbbenés, az a felismerés, hogy ezek az erők – amelyeket az ember azért hozott létre, hogy megszerezze magának a boldogságot – önállósították magukat és nemcsak függetlenné váltak alkotójuktól, hanem most már ellenséggként fenyegetik őt, széles körben elterjedt és mélyen gyökerező válságot idézett elő, amely közvetlenül vagy közvetve rányomja a maga bélyegét a mai társadalmak egész életére.

Ezen a területen a marxizmusnak nemcsak kész, hanem sokéves gyakorlatban cáfolhatatlanul igaznak bizonyult válaszai vannak: e konfliktus megoldásának egyetlen útja a pozitív alternatíva győzelmének feltételeiért vívott harc. Minthogy az egyetlen igazi veszély a háború és az emberiség ezzel összefüggő kiirtása, a jelenlegi helyzetben a marxista formula ebben a jelszóban konkretizálódik: *harc a békéért*. Aki érti a marxizmust, jól tudja, hogy a mai helyzetben ez a jelszó sem nem valamilyen konjunktúra meglovagolása, sem nem taktika.

A békéért vívott harc különböző formákat ölt: kezdve a szocialista államok katonai erejének fokozásától, ami lelohasztja a harcias kedvet a barikád másik oldalán, a tömegek eszének és szívének megnyeréséért vívott ideológiai harcig szerte a világon. Olyan helyzetben, amikor a világháborút csak valódi örültek akarhatják, hiszen még a bűnöző is visszariad olyan tettől, mely okvetlenül elpusztítja őt magát is, döntő súllyal esik a latba az ideológiai harc. Ennek keretében megnő a marxista humanizmusnak és az emberről szóló marxista filozófiai tanításnak jelentősége.

Ma nincs hatékonyabb eszköze a béke védelmét és a társadalmi haladást szolgáló ideológiai harcnak, mint a humanizmus és az emberről szóló filozófia. Már csak azért is, mert olyan szférákkal foglalkoznak, amelyek tekintetében az emberek világszerte fenyegetettnek érzik magukat, olyan kérdésekkel, amelyekre mindenki választ vár. A marxizmus e tekintetben – legalábbis potenciálisan – különösen jól van felfegyverezve, hála elmélete realizmusának s annak, hogy ezt az elméletet történetileg mélységesen igazolta a gyakorlat, ami különösen meggyőzően hat a józan emberi észre, főleg azokéra, akik a jelenlegi viszonyoktól szenvednek. Az ideológiai harc logikája azért is parancsolóan írja elő a marxizmus számára, hogy kifejtse ezt a humanizmust és ezt az emberről szóló filozófiát, mert ebben a szférában történeti okokból bizonyos hézagok keletkeztek, amelyeket könyvünk bevezetésében elemeztünk, s ez veszélyes támadási felületet nyújt a marxizmus ideológiai ellenfeleinek. Ezért saját táborunkon belül csak tudatlanok képesek arra, hogy ezt ne lássák vagy éppenséggel szembehelyezkedjenek a marxizmus értelmezésének humanista vonalával, tudatlanok, akik nem értik a marxizmus lényegét, ezenkívül konzervatívok és dogma-

tikusok, akik, minthogy szintén nem értik a marxizmus alkotó lényegét, abból a tényből, hogy annak idején a marxizmus egyik fajta értelmezése és egyik nyelvezete vált uralkodóvá, azt a téves következtetést vonják le, hogy ez a marxizmus igaz értelmezése és egyetlen megengedhető nyelve. Nézeteik sorsa eleve el van döntve. A jövőben az ilyen emberekről legfeljebb csak azért esik majd szó, hogy illusztrálják velük azt az igazságot, hogy a forradalmi mozgalmak sem mentesek az emberek gondolkodásában rejlő hagyományos és konzervatív elemektől.

Míg tehát az első kérdéssel kapcsolatos problémák viszonylag egyszerűek, a második kérdésnél már igen bonyolulttá válik a helyzet.

Vajon biztosítják-e az emberi fejlődés jelenleg kirajzolódó lehetőségei (ha megvalósulnak), hogy az emberek boldogabbak lesznek ebben az új világban?

Ez a kérdés azért bonyolult, mert sokértelmű, a marxizmus keretében pedig – ellentétben az első kérdéssel – még külön is rendkívül bonyolult, mert eddig mint probléma nem vetődött fel. Magától értetődőnek tekintették ugyanis, hogy erre a kérdésre kizárólag pozitív választ lehet adni.

Ha azt kérdezzük, hogy a ma kirajzolódó lehetőségek garantálják-e az ember boldogságát, arról van-e szó tulajdonképpen, hogy az ember ezek között az új feltételek között boldogabb lehet-e, mint azelőtt, vagy pedig azt kérdezzük, hogy eltűnnek-e ezzel az emberi boldogtalanság okai és eléri-e az ember a boldogság eszményét?

A fenti kérdésre, ha azt a második értelmezésben vesszük, a boldogság témájával kapcsolatos eddigi fejtegetéseink világánál csak negatívan lehet válaszolni. Abszolút nyugalom csak a temetőben van. Amíg az ember él, nyugalomát mindig megzavarhatja valami, sőt az embernek még a gazdagság és a hatalom teljében is a legkülönbözőbb dolgok okozhatnak boldogtalanságot. A marxisták nem csalók, hogy a szocializmusban várható abszolút boldogság utópikus képét lebegtessék az emberek szeme előtt, nem beszélve arról, hogy ez az abszolút boldogság – amennyire az emberek pszichológiáját ismerjük – válsággal és boldogtalansággal lenne egyértelmű, mert egyszerűen unalmat jelentene. A marxisták csak azt ígérik, hogy kiküszöbölik – egyébként még csak nem is tartó-

san – a tömeges boldogtalanság okait, vagyis azt ígérik, hogy megteremtik az egyedi ember számára a boldog élet társadalmi *lehetőségeit*. Ennél többet nem ígérnek, de ez igen-igen sok.

Az igazi probléma csak akkor kezdődik, amikor az eredeti kérdést mérsékelt módon értelmezzük, vagyis azt kérdezzük, hogy az emberek az új feltételek között boldogabbak lesznek-e, mint azelőtt.

A kérdésnek egy bizonyos módon való felfogása esetén igenlő lesz a válasz. Amennyiben a tömeges boldogtalanság okai, illetve még az élet nehézségei is kiküszöbölődnek, az emberek föltétlenül boldogabbak lesznek, mint azok, akik ezeknek az okoknak és nehézségeknek a jármában sínylődtek.

A jóllakott ember boldogabb, mint az éhes, az anyagi szükségleteit kielégíteni képes ember boldogabb, mint aki hiányt szenved, a tanult ember boldogabb, mint a tudatlan. Azt az elméletet, hogy a tudatlan és szegény ember boldogabb, mint a gazdag és a képzett, mert nincsenek szükségletei, a kiváltságosok agyalták ki, hogy ezzel nyugtassák meg a saját lelkiismeretüket. Ebben a mesében azonban van egy szemernyi igazság is: a birtoklás, a magas pozíció, a tudás stb. ugyanis magában véve nem garantálja a boldogságot. Banális igazság ez, de milyen mély! Ezért érdemes szem előtt tartani, amikor a jólét és a soha nem látott emberi hatalom világának küszöbén azt a kérdést tesszük fel, hogy a jövőben boldogabbak lesznek-e az emberek.

Arra már világosan rámutattunk, hogy ez nem automatikusan történik, s nincs semmiféle feltétlen bizonyosság. De nem elég, és nem helyes, ha beérjük ezzel a tagadással.

Világos, hogy amíg az emberek emberek, még akkor is, ha mindenkinek meglesz a saját repülőgépe, ha semmi más dolga nem lesz, mint hogy fejlessze a személyiségét és valahova a Tejútra utazik szabadságra, az emberek életében lesznek konfliktusok, s így lesznek okai a személyes boldogtalanságnak. Amíg a különféle társadalmi elidegenülések fennállnak – és ezek végérvényesen csak a társadalommal együtt, tehát az emberrel együtt tűnhetnek el –, létezni fognak e konfliktusok társadalmi forrásai és okai is. Az emberi boldogtalanság múltbeli társadalmi okainak kiküszöbölése és leküzdése semmiképpen sem jelenti azt, hogy az új feltételek között ne jelentkezhetnének új források és impulzusok, amelyek még erő-

sebben és még negatívabban hatnak ki az emberi boldogságra. Előre semmiképpen sem garantálható, hogy az új viszonyok, még ha sok szempontból tökéletesebbek lesznek is, mint a régié (a boldog élet lehetőségei tekintetében), ne legyenek más szempontból rosszabbak. Annál kevésbé garantálható ez, minthogy már ma észleljük, amint erről szó volt, a haladásnak, az iparosodásnak, a tömegkultúrának bizonyos előre nem látott következményeit, amelyek az egyedi embert negatívan érintik.

Ezen a téren egyet tehetünk és kell is tennünk: megfigyelni a tényeket, s a figyelmet az emberi egyén boldogságának problémáira összpontosítva elemezni őket, és szembeszállni a fejlődésnek azokkal a negatív következményeivel, amelyeknek lehetősége kirajzolódik, vagy ami még rosszabb, már a gyakorlatban jelentkezik. Mint az egyedi embert és a társadalmat érintő sok más kérdésben, ezen a területen sincs semmiféle abszolút biztosíték a sikerre, hanem csak *harcolni* lehet a helyes fejlődési vonalért.

Ez különleges feladatokat ró a szocialista társadalomra és a marxizmusra mint e társadalom mindenoldalú fejlődéstudományára. Annál is inkább, minthogy a szocializmusnak nincsenek e tekintetben kész megoldásai és formulái, és nem is lehetnek, ha tudomány akar lenni, nem pedig profétikus mozgalom. Még rosszabb, hogy a marxizmus e tekintetben számos, történetileg érthető, de mégiscsak érezhető hézagot mutat.

Itt a legfontosabb az emberi egyénről, életéről, a társadalomhoz való viszonyáról és boldogságáról szóló tág értelemben felfogott elmélet. Hogy mindenoldalúan kifejleszthessük az ember így felfogott filozófiáját – nem mint spekulációt, hanem mint a szaktudományok eredményeinek tudományos általánosítását –, elő kell segíteni a marxizmus talaján a pszichológia fejlődését (ezen belül például a tudatalattival kapcsolatos kérdéseket, amelyek mint kérdések semmiképpen sem szűnnek meg a freudi elméletre szórt átkokkal, ha másfelől ez nem is jelenti azt, hogy a freudi elméletet ismerjük el a tudatalatti helyes elméletének). Ezenkívül fejleszteni kell a szociológiát minden formájában, a társadalmi pedagógiát és az emberrel foglalkozó többi tudományt, s egyben törekedni kell ezek integrációjára.

A marxizmusnak nincsenek ezekben a kérdésekben kész válaszai,

s mint mondtuk, nem is lehetnek. De a marxizmusnak módszertana jóvoltából más irányzatoknál nagyobb esélyei vannak arra, hogy megtalálja ezekre a kérdésekre a helyes választ. Ez igen sok, mindazonáltal meggondolandó, hogy ez csak lehetőség, csak esély, és sikere attól függ, hogy akarunk-e és fogunk-e keresni, mert csak az talál, aki keres.

Ebből két következtetés adódik azokra nézve, akik az emberre vonatkozó marxista filozófiai tanítással foglalkoznak.

Az egyik azokra vonatkozik, akik még mindig kételkednek abban hogy olyan kutatási területről van-e itt szó, amely jogosult a marxizmus keretei között. Emellett nemcsak történeti érvek szólnak – a marxizmus genezise –, hanem az az erőteljes, pillanatnyilag parancsoló szükségesség, hogy a szocializmus társadalmi fejlődése az embert, az ember érdekeit szolgálja. Más szavakkal, emellett szól a marxista humanizmus.

A másik következtetés azokra vonatkozik, akik, bár szolidárisnak érezték magukat a szocializmussal, egy bizonyos pillanatban arra a nézetre jutottak, és ma is azt vallják, hogy az emberi egyén problémaköre csak a marxizmuson kívül fejthető ki vagy éppenséggel csak akkor, ha *elvetjük* a marxizmust. A dolog azonban éppen fordítva áll: ezt a problémakört következetesen és hatékonyan, azaz a józan emberi ésszel és a gyakorlattal összhangban, *csak a marxizmus talaján* lehet kifejteni. A marxizmus e tekintetben jelentkező hiányai csak arról tanúskodnak, hogy a marxisták különböző okokból hosszú ideig nem foglalkoztak ezekkel a problémákkal, de korántsem azt bizonyítják, hogy a marxisták ne foglalkozhának velük. A marxizmus a sztálini korszakban korlátok között és dogmatizált alakban fejlődött. Erre mintegy pszichológiai reakcióként az értelmiség bizonyos köreiben – s ez nemzetközi jelenség – kialakult az a meggyőződés, hogy újítnak lenni a szocialista mozgalomban annyit jelent, mint föltétlenül túlmenni a marxizmuson, nem abban az értelemben ugyanis, hogy továbbfejlesztjük a marxizmust, hanem hogy elvetjük. Valójában másként áll a dolog: igazi újító a szocialista mozgalomban csakis és kizárólag az lehet, aki a marxista gondolat talaján és keretei között mozog. Aki ezt nem érti, az nemcsak a személyes intellektuális katasztrófa felé indul el, hanem annak az ügynek is árt, amelyhez szubjektíve kötődik.

Tartalom

5	Előszó
37	Bevezetés helyett. Régi tartalmak a marxizmusban, amelyeket újonnan fedezünk fel
90	Az egyedi ember marxista koncepciója
150	Az egyén és műve. Az elidegenülés
189	Az egyén és a történelem. A szabadság
219	A marxista humanizmus
236	A kommunizmus és az emberi egyén
311	Utószó

Felelős kiadó a Kossuth Könyvkiadó igazgatója

Szerkesztette : Dr. Lakatos György

A borító és a kötésterv Kolosváry Bálint munkája

Műszaki vezető: Szécsi Andor

Műszaki szerkesztő: Jordán Gusztávné

A szedést 1967. XII. 19-én kezdték meg

Megjelent 1968. V. 30-án, 4000 példányban

Terjedelem: 20 (A/5) ív

PL— 48— I— 6872

67.05418/1 Zrínyi Nyomda Budapest

Felelős vezető: Bolgár Imre